جوستاڤو جوتييرّث الدومنيكانيّ

# لاهوت التحرير

## التاريخ والسياسة والخلاص

ترجمة جان رزق الله

الأب جون جبرائيل الدومنيكانيّ



اللّاهوت المسيحيّ ٢



دار الأكوينيّ

الإيمان والعقل

El-Aquini

جوستافو جوتييرّث الدومنيكانيّ

# لاهـوت التحريـر
## التاريخ والسياسة والخلاص

ترجمة
جان رزق الله
الأب جون جبرائيل الدومنيكانيّ

سلسلة اللاهوت المسيحيّ (٢)

هذا الكتاب ترجمة كاملة لكتاب

Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, Septima edición, Ediciones Sìgueme, Salamanca, Spain 1975.



تصميم الغلاف : جوسلان دورڤو الدومنيكانيّ

تدقيق لغويّ: أحمد وجيه
حسن محمّد
مارجريت منير

تدقيق منهجيّ: لوقا بردر الدومنيكانيّ
ريمي شينو الدومنيكانيّ

تنسيق وإخراج فنّيّ: أميرة سمير
عادل نبيل

رقم الإيداع: ٢٠١٥ ٢١٦٥

الترقيم الدوليّ: 978 - 97 - 790 - 362 -8

طُبِع بإذن الرؤساء

يُطلَب الكتاب من: دار الأكوينيّ – دير الدومنيكان

١ ش مصنع الطرابيش، العبّاسيّة ص.ب.١٨ القاهرة ١١٣٨١

هاتف: 02-24825509

E-mail: info@elaquini.com

# قائمة اختصارات الكتاب المقدّس

## العهد القديم

التكوين ـــــــــــــــ تك
الخروج ـــــــــــــــ خر
الأحبار ـــــــــــــــ أح
العدد ـــــــــــــــ عد
تثنية الاشتراع ـــــــــــــــ تث

أيّوب ـــــــــــــــ اي
المزامير ـــــــــــــــ مز
الأمثال ـــــــــــــــ مثل
الجامعة ـــــــــــــــ جا
نشيد الأناشيد ـــــــــــــــ نش
سفر الحكمة ـــــــــــــــ حك
يشوع بن سيراخ ـــــــــــــــ سي

سفر يشوع ـــــــــــــــ يش
سفر القضاة ـــــــــــــــ قض
سفر راعوث ـــــــــــــــ را
سفر صموئيل الأوّل ـــــــــــــــ ١ صم
سفر صموئيل الثاني ـــــــــــــــ ٢ صم
سفر الملوك الأوّل ـــــــــــــــ ١ مل
سفر الملوك الثاني ـــــــــــــــ ٢ مل
سفر الأخبار الأوّل ـــــــــــــــ ١ اخ
سفر الأخبار الثاني ـــــــــــــــ ٢ اخ
سفر عزرا ـــــــــــــــ عز
سفر نحميا ـــــــــــــــ نح
طوبيا ـــــــــــــــ طو
يهوديت ـــــــــــــــ يه
أستير ـــــــــــــــ اس
سفر المكّابيّين الأوّل ـــــــــــــــ ١ مك
سفر المكّابيّين الثاني ـــــــــــــــ ٢ مك

أشعيا ـــــــــــــــ اش
إرميا ـــــــــــــــ ار
المراثي ـــــــــــــــ مرا
سفر باروك ـــــــــــــــ با
حزقيال ـــــــــــــــ حز
دانيال ـــــــــــــــ دا
هوشع ـــــــــــــــ هو
يوئيل ـــــــــــــــ يوء
عاموس ـــــــــــــــ عا
عوبديا ـــــــــــــــ عو
يونان ـــــــــــــــ يون
ميخا ـــــــــــــــ مي
نحوم ـــــــــــــــ نحو
حبقوق ـــــــــــــــ حب
صفنيا ـــــــــــــــ صف
حجّاي ـــــــــــــــ حج
زكريا ـــــــــــــــ زك
ملاخي ـــــــــــــــ ملا

# العهد الجديد

| | |
|---|---|
| إنجيل متى | متى |
| إنجيل مرقس | مر |
| إنجيل لوقا | لو |
| إنجيل يوحنّا | يو |
| أعمال الرسل | رسل |
| الرسالة إلى أهل رومة | روم |
| الرسالة الأولى إلى أهل قورنثس | ١ قور |
| الرسالة الثانية إلى أهل قورنثس | ٢ قور |
| الرسالة إلى أهل غلاطية | غل |
| الرسالة إلى أهل أفسس | اف |
| الرسالة إلى أهل فيلبي | فل |
| الرسالة إلى أهل قولسي | قول |
| الرسالة الأولى إلى أهل تسالونيكي | ١ تس |
| الرسالة الثانية إلى أهل تسالونيكي | ٢ تس |
| الرسالة الأولى إلى طيموثاوس | ١ طيم |
| الرسالة الثانية إلى طيموثاوس | ٢ طيم |
| الرسالة إلى طيطس | طي |
| الرسالة إلى فليمون | ف |
| الرسالة إلى العبرانيّين | عب |
| رسالة القدّيس يعقوب | يع |
| رسالة القدّيس بطرس الأولى | ١ بط |
| رسالة القدّيس بطرس الثاني | ٢ بط |
| رسالة القدّيس يوحنّا الأولى | ١ يو |
| رسالة القدّيس يوحنّا الثانية | ٢ يو |
| رسالة القدّيس يوحنّا الثالثة | ٣ يو |
| رسالة القدّيس يهوذا | يهو |
| الرؤيا | رؤ |

لقد راجعَ مجمعُ العقيدة والإيمان برئاسة الكاردينال جوزيف راتسنجر (البابا بندكتوس السادس عشر) هذا الكتاب في طبعته الأولى. كما قام نيافة الكاردينال راتسنجر بمقابلة الأب جوستاڤو جوتييرّث - أهمّ مؤسّسي لاهوت التحرير، ومؤلِّف هذا الكتاب- حيث قدّم له بعض الملحوظات الهامّة، وذلك لتجنّب سوء فهم بعض التعبيرات والأفكار وضرورة توضيحها.

اعتمدنا في هذه الترجمة العربيّة ترجمة الطبعة الأسبانيّة السابعة، والطبعة الإنجليزيّة الثانية عشرة، هذا بعد أن أخذ الأب جوستاڤو جوتييرّث كافّة الملحوظات بعين الاعتبار، فأضاف من ثمّة بعض الحواشي اللازمة لتوضيح ما طُلِبَ منه، وبدوره أرسل نسخته المنقّحة إلى مجمع العقيدة والإيمان لاعتمادها.

إن مجمع العقيدة والإيمان هو الجهة الوحيدة المنوطة بالبتّ في استقامة إيمان وتعليم أيّ كاتب داخل الكنيسة الكاثوليكيّة في العالم أجمع.

**الناشر**

# هذه الترجمة العربيّة

بقلم
## الأب دوجلاس ماي

ثلاثون عامًا مضت منذ أن انتميتُ إلى جماعة مارينول الكهنوتيّة[١]، والتي تمتلك دارًا للنشر اسمها أوربِس[٢]. لقد كانت تنشئتي في الإكليريكيّة تتطلّب منّي قراءة مقطتفات كثيرة من مختلف كتّاب اللاهوت الذين كانوا يكتبون من وجهة نظر لاهوت التحرير، والتي نشرت دارنا كتبهم. نتج هذا اللاهوت عن تفكير اللاهوتيّين الكاثوليك في أمريكا اللاتينيّة حول أوضاع الفقر والاستبداد في عقد السبعينات وماتلاه في القرن العشرين. يُتَرجِم هذا اللاهوت تعاليم المسيح على ضوء الأوضاع الاقتصاديّة والسياسيّة غير العادلة، الموجودة في العالم مستخدِمين النقد الماركسيّ إلى جانب الأناجيل ليقدّموا ردًّا إنسانيًّا. وبغضّ البصر عن الطريقة التي يرى بها المرء يسوع والأناجيل هناك مبادئ أساسيّة للعدالة الاجتماعيّة موجودة في لاهوت التحرير يمكن اعتبارها كلاسيكيّة وشاملة. وفي اعتقادي يمكن أن تفيد هذه المبادئ في بناء الأمّة في العالم العربيّ.

بهذه الروح شاركتُ الأب جون جبرائيل الدومنيكانيّ برغبتي في ترجمة هذا العمل الكلاسيكيّ «لاهوت التحرير» للأب جوستاڤو جوتييرث إلى اللغة العربيّة، ليكون

(1) Maryknoll.

(2) Orbis Books.

دليلًا لكلّ من يشارك في صحوة العالم العربيّ. لقد اتّفقنا أن تقوم بترجمة هذا العمل الأستاذة جان رزق الله من اللغة الإنجليزيّة الطبعة الثانية عشرة من دار أوربس، على أن يقوم الأب جون جبرائيل بترجمة الحواشي من الطبعة ذاتها ومراجعة الترجمة على النصّ الأصليّ الأسبانيّ. وقد كان دوري يكمن في تشجيع العمل وتمويله من مالي الخاصّ وبمنحة من الإخوة الفرنسيسكان في دير الفداء في جراي مور بولاية نيويورك.

يظهر على غلاف الترجمة الانجليزيّة صورة للمسيح المصلوب في بيرو. وبما أنّ أغلب سكّان العالم العربيّ مسلمون اخترنا غلافًا جديدًا. لقد قام بالتقاط هذه الصورة مايكل رمضان جونز، وهو صديق شخصيّ، قام بمنحنا الإذن باستخدام هذه الصورة. تحتوي الصورة على سماء مظلمة ملبّدة بالغيوم جهة اليمين بينما تخترق أشعّةُ الشمس الغيومَ جهة اليسار وتشطرها مشكِّلة قوس قزح، وهو بمثابة وعد بالرجاء من الله بعد طوفان نوح. في مقدّمة الصورة هناك سلك شائك يمثّل عقبات القهر التي لابدّ أن تُهزَم. أستطيع أن أقدّم تفسيرًا شخصيًّا مختصرًا إلّا إنيّ أفضِّل أن أترك القارئ/ القارئة ليقوم بتفسيره الشخصيّ للصورة.

اختبرتُ كصبيّ صغير فرح ورجاء المجمع الـڤـاتيكانيّ الثاني في زمن البابا يوحنّا الثالث والعشرين والبابا بولس السادس. الآن وبعد خمسين عامًا تتجدّد فيَّ الطاقة عندما أرى البابا فرنسيس يشدّد على تعليم الكنيسة الاجتماعيّ ويقبل لاهوت التحرير. بهذه الروح أضع نتائج الزمن والمجهودات والمساعدات المادّيّة بين يديّ رهبنة الإخوة الواعظين (الدومنيكان) لكي ينشروا ويوزِّعوا هذا الكتاب باللغة العربيّة وكلّي أمل في أن يعزِّز الفكر والعمل في عمليّة بناء الأمّة في العالم العربي. إنّ المسيح والأناجيل يقدّمون لنا رؤى قيّمة تحتاج إليها العائلة البشريّة بغضّ النظر عن تبعيّتهم للإيمان المسيحيّ أم لا. بدون أيّ نظرة سلبيّة نحو نظم المعتقدات الأخرى،

أؤمن بأنّ العمل على جعل العالم أن يصبح على شاكلة المسيح بدلًا من جعله مسيحيًّا، سيجعل العالم أكثر إنسانيّة ويجعله يحقّق الصورة التي خلقها الله عليها.

في الختام، أرغب في أن أشكر مرّة أخرى جان رزق الله وجون جبرائيل على عملهما في الترجمة والإخوة الفرنسيسكان والدومنيكان على مساندتهما.

١٢ سبتمبر ٢٠١٤

# تمهيد الطبعة الأولى الأسبانيّة

هذا الكتاب مبادرة تأمّل مستندة إلى الإنجيل وإلى خبرات مرّ بها رجال ونساء تعهّدوا بمهمّة تحرير المُضْطَهَدين من الاستبداد كما عايشوه في أمريكا اللاتينيّة. إذًا هذه مبادرة تأمّل لاهوتيّة، انطلقت من جهود متضافرة لوضع نهاية للظلم الواقع في الوقت الراهن وبناء مجتمع مختلف، مجتمع أكثر حرّيّة وأكثر إنسانيّة. ولقد أخذ العديد في أمريكا اللاتينيّة على أنفسهم عهدًا بالمضيّ على درب تحقيق هذه الحرّيّة المنشودة، ولازال عدد المسيحيّين من بين هؤلاء في تزايد؛ فأيًّا كانت الشرعيّة التي تُعطَى لصفحات هذا الكتاب، فهي شرعيّة التجارب والتأمّلات التي خاضها هؤلاء. وحرصي هنا كلّ الحرص هو الأمانة الشديدة في التعبير وإظهار جهودهم المبذولة وتضامنهم مع المَظلومين.

إنّ هدفي هنا ليس شرح أيديولوجيا تُبَرِّر موقفي الواضح منذ البداية، كما أنّني لا ألهث وراء البحث عن ضمانات في مواجهة التحدّيات الجذريّة التي تواجه الإيمان، ولا أصبو أيضًا إلى تفصيل لاهوت يناسب العمل السياسيّ أو أن «تُستَنتَج» منه قرينة للعمل السياسيّ. إنّ هدفي هنا بالأحرى أن نترك أنفسنا لكلمة الربّ، أن نوجّه فكرنا من خلال إيماننا، أن نعزّز محبّتنا وأن نعطي الأمل حقّه من خلال التزامنا الجذريّ والفعّال والشامل. هدفي هنا أن نعيد التأمّل والفكر في عظائم الحياة المسيحيّة من خلال هذا العهد الشامل والجذريّ. هذا هو الهدف الحقيقيّ ممّا يُسمّى بلاهوت التحرير[1].

---

(١) هذه النقطة في بداية الكتاب مهمّة جدًّا لفهم مقاربة لاهوت التحرير. يمثّل هذا اللاهوت تفكيرًا يبدأ بقبول

تُبذَل العديد من الجهود العظيمة في هذا الصدد في أمريكا اللاتينيّة. وعلى قدر ما أعرف عن هذه الجهود بقدر ما ساهمتُ في كتابة هذه الدراسة. وبينما أصبو إلى الأمانة في نقل هذه التأمّلات والخبرات التي تعكس الأبعاد التراثيّة والمجتمعيّة للوطن الذي ننتمي إليه، حرصت كلّ الحرص ألّا أهمل الخبرات والتأمّلات التي ساهم بها المجتمع المسيحيّ الشامل. وقد بدا لي من الأفضل، أن أعترف بهذه المساهمات بدلًا من أن أعرض بدون تمحيص أفكارًا معيّنة في سياق آخر، الأفكار التي لن تكون مثمرة إلّا إذا كانت تخضع لفحص دقيق.

يتطلّب التساؤل حول المعنى اللاهوتيّ لعمليّة تحرير الإنسان على مرّ التاريخ منهجيًّا تعريفًا للمصطلحات التي أستعين بها. ويُخَصَّص الجزء الأَوّل من كتابنا لهذا الغرض. سيمكّنني هذا من توضيح سبب اهتمامي الخاصّ في هذا العمل بالدور الحاسم للاهوت بما يحترم حضور وعمل الإنسان على مدى تاريخ البشريّة. أهمّ مثال لهذا الوجود في عصرنا هذا، خاصّة في البلدان التي تعاني التخلّف والقمع، هو النضال من أجل بناء مجتمع عادل وأخويّ، حيث يمكن أن يعيش الإنسان بكرامة وأن يصبح هو الذي يقرّر مصيره. في رأيي إنّ لفظ «تطوير» ليس بالتعبير الصحيح لهذه التطلّعات العميقة، بينما لفظ «التحرير» هو الأنسب، إذ أنّه أكثر دقّة

---

التحدّي الموجود في كلمة الله: إنّه حكم لاهوتيّ على الرجاء والإيمان والمحبّة كما هم معيشون في الالتزام بالتحرير. إلّا أنّه من غير الممكن أن يتمّ استنطاق الإنجيل ولو برنامجًا سياسيًّا واحدًا يجب على كلّ المسيحيّين اتّباعه. فبمجرّد دخولنا عالم السياسة نجد أنفسنا أمام خيار حرّ به عوامل لنظام آخر (التحليل الاجتماعيّ، والتاريخ الملموس للأمم) لها دور تلعبه. لقد وضع الإيمان في الواقع أسسًا أخلاقيّة معيّنة للاختيار بين هذه الخيارات، إلّا أنّ هذه المتطلّبات ليست حكرًا لبرنامج سياسيّ معيّن. لقد ذكّرنا البابا يوحنّا بولس الثاني حين كتب: «ليس تعليم الكنيسة الاجتماعيّ طريقة ثالثة بين الرأسماليّة والليبيراليّة والشيوعيّة الماركسيّة، ولا هو احتمال آخر بين الحلول الأقلّ جذريّة: إنه يشكّل مفهومًا قائمًا في ذاته.» ينتمي مجال تعليم الكنيسة الاجتماعيّ إلى حقل في اللاهوت ولا سيّما اللاهوت الأدبيّ. يوحنّا بولس الثاني، *الاهتمام بالشأن الاجتماعيّ*، رقم ٤١.

وأكثر شموليّة: فهو يؤكّد على مدى تاريخ البشريّة أنّ الإنسان يغيّر من نفسه حتّى يصبح قادرًا على الظفر بحرّيّته. من ناحية أخرى، يقدّم الكتاب المقدّس التحرير- أي الخلاص في المسيح باعتباره عطيّة شاملة تعطي عمليّة التحرير الذاتيّ مغزاها، وتجعل تحقيقها كاملًا ومتاحًا وإن كان غير منظور. وهكذا، يمكن أن نفهم تحرير المسيح على أنّه عمليّة الخلاص الفريدة. وبالتالي، نستطيع أن نعتبر الخلاص وَحْدَة بين أبعاد الإنسان بدون *التباس*، أي علاقته مع غيره من البشر ومع الربّ، هذه العلاقة التي يعمل علم اللاهوت على تأسيسها منذ فترة، وسوف يوفّر هذا النهج اللاهوتيّ الإطار التأمّلي لهذه الدراسة.

ثانيًا، أريد إظهار أنّ المشكلة التي تقابل لاهوت التحرير لها شقّان، الشِقّ التقليديّ والشقّ الحديث، وإنّه يتعرّض لهما في الوقت نفسه. وسوف تكون هذه الخاصّيّة ذات الشقَّين أكثر وضوحًا بتحليل الطرق المختلفة التي تعامل بها اللاهوت مع هذه المشكلة عبر التاريخ. هذا وسوف يؤدّي بي هذا المنهج إلى استنتاج أنّ النهج التقليديّة قد اسْتُنْفِدَت، ولذلك كان لا بدّ من البحث عن مجالات جديدة من التأمّل اللاهوتيّ. وبالفحص أستطيع إزالة العقبات والمضيّ قدمًا نحو الجزء الثاني من هذه الدراسة الذي يتناول هذه المسألة.

يقودني التحليل السابق إلى إعادة النظر في «ممارسات» الكنيسة في عالم اليوم ويتصدّر هذا تحليل الوضع في أمريكا اللاتينيّة، القارّة الوحيدة بين الشعوب المُسْتَغَلَّة والمظلومة حيث يمثِّل فيها المسيحيّون الأغلبيّة، وممّا يعطي الأسئلة المطروحة هنا تأمّلًا لاهوتيًّا صادقًا وصحيحًا من خلال وصف وتفسير تواجد الكنيسة في أمريكا اللاتينيّة حيث يعيش المسيحيّون الأكثر التزامًا بعمليّة التَحَرّر والخلاص. وسوف يُخَصَّص الجزء الثالث من هذه الأطروحة لهذه المحاولة.

توضّح الملاحظات التي دوّنتُها هنا آنفًا المعنى اللاهوتيّ للتحرير وهو، في الحقيقة، توضيح «المفهوم الحقيقيّ للمسيحيّة ورسالة الكنيسة». فقد كانت الكنيسة في وقت ما تستجيب برباطة جأش لأيّ مشكلة مطروحة مطالبة من المؤمنين الرجوع إلى مصادرها العقائديّة وأمورهم الحياتيّة. ولكن اليوم، أصبح التحرير الذي لا بدّ من تحقيقه يمثل تحدّيًا جذريًّا للإيمان المسيحيّ وللكنيسة، إذ أنّ كلًّا منهما مطالبان بتقديم ما لديهما من أجل الإنسان في مرحلة بلوغه الفكريّ. ولقد كرّست الجزء الأكبر من دراستي لهذا الجانب، فبادرت بطرح الموضوع في إطار الوَحْدَة وفي الوقت نفسه، صعوبة عمليّة التحرير المتمركزة حول أعمال المسيح الخلاصيّة. ومع ذلك، فأنا على يقين أنّي لا أملك الإجابات القاطعة، ولكنّي أستطيع أن أضع الخطوط العريضة لتساؤلات مُسْتَجَدَّة عن التحرير والخلاص.

إنّ حداثة وتحوّل نوعيّة المشاكل التي يطرحها العهد التحريريّ جعل استخدام اللغة المناسبة والمفاهيم الأكثر دقّة عمليّة صعبة نوعًا ما. ومع ذلك، أقدّم هذه الدراسة على أمل أن تكون مفيدة، وخاصّة لثقتي بأنّه مع نشر هذه الدراسة ستصبح المواجهة أمرًا ضمنيًّا، وبالتالي تتيح لي مجالًا لتحسين وتعميق هذه التأمّلات.

# تمهيد الطبعة المنقّحة

في عام ١٩٦٨ وصفَ أساقفة أمريكا اللاتينيّة هذه المرحلة الجديدة من التاريخ على هذا النحو: «أصبح واضحًا أنّ أمريكا اللاتينيّة تتّجه إلى التحوّل والتنمية؛ تحوّلًا يحدث بسرعة غير عاديّة، إذ أنّه لمس كلّ مستوى من مستويات النشاط البشريّ وأثّر عليها، بدءًا من المستوى الاقتصاديّ حتّى المستوى الدينيّ. وهذا يدلّ على أنّنا على أعتاب حقبة جديدة في تاريخ أمريكا اللاتينيّة. ويبدو أنّه وقت يتّسم بالحماس من أجل التحرّر الكامل من كلّ أشكال العبوديّة، ومن أجل النضج الشخصيّ والتكامل الجماعيّ»(٢).

وكانت هذه الرؤية لحقبة تاريخيّة جديدة تتّسم بتطلّع جذريّ من أجل تحقيق تحرير متكامل. وعلى الرغم من الأوضاع المؤلمة التي تعاني منها أمريكا اللاتينيّة (كما كانت تعاني أيضًا في عام ١٩٦٨)، فإنّ هذه الرؤية الطموحة ما زالت قائمة. وقد حدث الكثير خلال السنوات الفاصلة لتغيير تاريخ المنطقة والعبور بها عبر عتبة العصر الجديد الذي تحدّث عنها الأساقفة في ذلك الحين.

يخلق كلّ هذا تحدّيًا جديدًا بالنسبة لأولئك الذين يحاولون استلهام حياة يسوع المسيح الذي «حلّ بيننا» (يو١٤:١). سوف يساعدنا هذا المنظور الإيمانيّ على تمحيص المرحلة الحاليّة من التاريخ. في هذا السياق لاحظ الأساقفة في ميديّين الآتي: «لا يمكن أن نغفل عن رؤية عمل الروح القدس في هذا الجهد العملاق نحو التحوّل

---

(٢) وثيقة ميديّين، رقم ٤.

والتنمية اللذين يسيران بخطى سريعة، فالروح القدس هو الذي يوجّه هبات البشر على مدى التاريخ. ولا يسعنا إلّا أن نكتشف صورة الله في الطبيعة البشريّة من خلال هذا الإصرار والشغف بالتحوّل. وتقودنا هذه الديناميّة من الجهود البشريّة تدريجيًّا إلى لقاء أعمق مع الله الذي يعمّق طبيعة المسيح في حياة كلّ فرد ويقوِّم الشركة في جسده»[٣].

بدأتُ بهذه الاستشهادات المطوَّلة لأنّها تعبّر عن: البُعد التاريخيّ للاهوت التحرير وأيضًا عن منظور الإيمان الذي من خلاله يُفَسَّر هذا البُعد. (جاء اسم «لاهوت التحرير» إلى حيّز الوجود في تشيمبوتي، پيرو، في تمّوز-يوليو عام ١٩٦٨، قبل بضعة أشهر فقط من اجتماع الأساقفة في ميديّين)[٤]. وقد رافق تطوّر لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينيّة منذ لقاء ميديّين وعيًا مستمرًّا بأنّنا دخلنا في مرحلة تاريخيّة جديدة في حياة شعوبنا، وضرورة فهم هذه المرحلة الجديدة بأنّها دعوة من الله لإعلان الإنجيل بين المسيحيّين بطريقة تلائم هذه المرحلة الجديدة. شكّل كلّ من هذه العوامل لاهوت التحرير، متطلّبًا منّا الأمانة بصورة مضاعفة: الأمانة تجاه إيماننا بإلهنا والأمانة تجاه شعوب أمريكا اللاتينيّة. ولذلك لا يمكننا فصل الكلام عن الله من عمليّة التَحَرّر ومراحلها عبر التاريخ.

في السنوات التي تلت ميديّين أصبح حتميًّا توضيح هذا التعهّد اللاهوتيّ. وقد رحّب بلاهوت التحرير وقَبِلَه بأمل العديد من الذين ساهموا بالكثير من المشاريع الحيويّة في خدمة الشهادة المسيحيّة. في الوقت نفسه فقد حفّز التحرير اللاهوتيّ عند

---

(٣) *ميديّين*، المرجع نفسه.

(٤) مقدّمة الطبعة المنقّحة هي مقال لي بعنوان «لاهوت التحرير» قدَّمتُه في لقاء محلّيّ للعلمانيّين والرهبان والراهبات والكهنة وقد نُشرَ أوّلًا في ليما (پيرو) ثمّ بعدها بأشهر قليلة في Montevideo (MIEC, Pax Romana, 1969) بعد ذلكَ قُدِّمَتَ بتوسّع في لقاء في Sodepax (Cartigny, Switzerland, 1969)

الكثيرين من الأوساط المثقّفة في أمريكا اللاتينيّة اهتمامًا جديدًا بالإيمان المسيحيّ، بينما كانت هذه الأوساط من المثقّفين لا تبالي بالإيمان بل وفي أحيان كثيرة معادية له. وجلبت السنوات أيضًا نقدًا جادًّا لهذا التفكير اللاهوتيّ إذ ساهم هذا النقد في نضوج لاهوت التحرير. من ناحية أخرى، أثار لاهوت التحرير عند البعض حماسة سطحيّة لتفسيره بطريقة مبالغة فى التبسيط أو خاطئة، حيث تجاهلت هذه التفسيرات الحياة الكاملة في الإيمان المسيحيّ كما نحياها في الكنيسة. وأخيرًا، وكما كان مُتَوَقّعًا كانت هناك مقاومة من البعض تجاه منظور لاهوت التحرير.

وهناك أسباب عدّة لردود الفعل المختلفة هذه. ولكن بدلًا من الإشارة إلى مسؤوليّات الآخرين، اسمحوا لي أن أقول ببساطة إنّه ليس من السهل التعامل مع موضوعات حسّاسة تتصارع من حولها الآراء، كما أنّه ليس من السهل اختراق الواقع بعيون الإيمان من أجل التوصّل الفوريّ والأبديّ لصيغ لاهوتيّة أكثر وضوحًا وأفضل توازنًا للتعبير عن هذه الموضوعات. فكلّ لغة إلى حدّ ما تبحث على غير هُدى عن الوضوح، وبالتالي من الضروريّ أن نتعامل باحترام مع الآخرين ومع ما يعتقدون أنّهم اكتسبوه من معرفة في أعمال مكتوبة عن المنظور اللاهوتيّ. فللقرّاء حقوق لا ينبغي للكتّاب إنكارها. وبالتالي، يجب علينا في كلّ مرحلة صقل وتحسين وتصحيح الصياغات إذا أردنا استخدام لغة مفهومة وأمينة تجاه الرسالة المسيحيّة المتكاملة وتجاه الواقع الذي نعايشه(٥).

---

(٥) لقد سعيتُ إلى الوفاء بهذا الالتزام عن طريق إعادة التفكير في أفكاري الأصليّة بصيغ مختلفة. لقد قمت بذلك في كتبي:
*Beber en su proprio pozo* (1983); English translation, *We Drink From Our Own Wells,* Orbis, 1984); *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente.*
والعديد من المقابلات في الجرائد والدوريّات. كما أخذتُ بعين الاعتبار المناقشات في كتابي:
*La verdad los hará libres (1986).*

ولقد شهدت السنوات الأخيرة نقاشًا هامًّا حول لاهوت التحرير في سياق الكنيسة الكاثوليكيّة. ويعني ذلك بعض لحظات مؤلمة على المستوى الشخصيّ، وعادة ما تزول في النهاية هذه الأسباب. ومع ذلك، فالمهمّ هو أن الحوار كان تجربة مثريّة للروح. كما أنّ التجربة كانت بمثابة فرصة لتجديد إخلاصنا للكنيسة الذي نعيشه من خلالها في الشركة في الإيمان والرجاء في الله. وكذلك للتأكيد على تضامننا مع الفقراء إذ إنّهم الأعضاء الذين ميّزهم الله بمكانة خاصّة في ملكوته. يجب أن نستمرّ في العمل اللاهوتيّ، ولكن مستعينين بما اكتسبناه من الوثائق الهامّة التي أصدرتها السلطة الكنسيّة حول الطريق الذي ينبغي اتّباعه وبطرق مختلفة، بل وتشجّعنا على الاستمرار في سعينا نحو حياة الخلاص(٦).

وأصبحت الأساسيّات أكثر وضوحًا في رحلة الزمان، وفقدت العناصر الثانويّة أهمّيّتها التي بدت أساسيّة في فترة سابقة. فثمّة عمليّة نضج جارية. ولكنّ «العامل» الزمنيّ لم يؤثّر وحده على مسار لاهوت التحرير خلال هذه السنوات. فأصبح هناك أيضًا امتداد «مكانيّ». فاعتمد كثير من المفكّرين من الطوائف المسيحيّة المختلفة ذات التقاليد الخاصّة بكلّ منها منظورالتحرير كما توصي به رسالة الكتاب المقدّس بشأن ملكوت الله. في هذا التطوّر لعبت التأثيرات اللاهوتيّة (التي كانت في بعض الحالات شبه معدومة في البداية) دورًا أقلّ أهمّيّة من الدافع الذي قدّمه الضمير المسيحيّ الذي يرفض القهر والتهميش رفضًا جذريًّا ليعلن كلمة الله الكلّيّة بكلّ ما فيها من راديكاليّة.

ولأوّل مرّة في تاريخ الكنيسة أصبح اللاهوت عملًا يخرج عن مركزيّته التقليديّة في

---

(٦) يتبادر إلى ذهني هنا على وجه الخصوص وثيقتان: من مجمع العقيدة والإيمان:
*Libertatis Nuntius*, 1984, translated in *Origins*, 15 (1985-86) 713-28.
وخطاب البابا يوحنّا بولس الثاني إلى أساقفة البرازيل:
(April 1986), translated in *Origins*, 16 (1986-87) 12-15.

البلاد الأوروبيّة وأمريكا الشماليّة، ليثمر فكرًا جديدًا وليد الحضارات المختلفة سواء من السود المقيمين في أمريكا الشماليّة أو من حضارة أمريكا اللاتينيّة أو الهنود الحمر في الولايات المتحدة، بالإضافة إلى اللاهوت الناشئ في سياقات معقّدة في قارّات أفريقيا، وآسيا، وجنوب المحيط الهادئ، وخاصّة من أولئك الذين تبنّوا منظور المرأة في المجتمع. وكانت النتيجة ولادة نوع جديد ومثمر من الحوار بين الفكر التقليديّ والفكر الحديث فيما يُسمّى بالعالم الأوّل. وبالإضافة إلى ذلك، هناك جهود جارية خارج النطاق المسيحيّ لتطوير لاهوت التحرير من منظور اليهوديّة والإسلام(٧).

نحن إذًا أمام ظاهرة مركّبة تنمو على كلّ الأصعدة، مُقدّمة كنزًا عظيمًا للكنائس المسيحيّة وللحوار مع الأديان الأخرى. وبالتالي، فالتوضيح الذي قدّمتُه مُسبّقًا لا يقتصر على سياق أمريكا اللاتينيّة، بل يؤثّر على عمليّة التحرير والبحث على جبهة واسعة جدًّا في عصرنا هذا.

ومع ذلك، لا ينبغي أن يقتصر سعينا على المستوى الفكريّ فقط، فعمليّة التحرير نبعت من الجماعات المسيحيّة، والجماعات الدينيّة، والشعوب التي أصبحت واعية بشكل متزايد بأنّ القمع والإهمال اللذين يعانون منهما لا يتّفقان مع إيمانهم بيسوع المسيح (أو، بصورة أعمّ، مع إيمانهم الدينيّ). هذه الحركات من واقع الحياة الملموسة هي التي تعطي هذا اللاهوت طابعه المميّز؛ ففي لاهوت التحرير، الإيمان والحياة لا ينفصلان، وتمثّل وحدة الحياة والإيمان معًا الحيويّة الرسوليّة للاهوت التحرير، وهي القوّة الكامنة في إمكاناته.

عند الحديث عن لاهوت التحرير ليس من الممكن، أن نصمت أمام هذه الحركات المسيحيّة والدينيّة الفيّاضة بتجارب والتزامات، فتلك هي غذاء التأمّلات اللاهوتيّة.

---

7. See M.H. Ellis, *Toward a Jewish Theology of Liberation*, Orbis, 1987.

ومع ذلك، ففي هذه الصفحات لا بدّ لي من التعامل مع عالم أمريكا اللاتينيّة، لأنّه العالم الأقرب لي والذي أسهمتُ فيه بصورة شخصيّة، والذي عايشتُ فيه نضج تجربتي الشخصيّة.

والآن، وقد نُشر كتاب *لاهوت التحرير* عام ١٩٧٢، قد يكون من المناسب إعادة النظر في طرَق التعبير عن لاهوت التحرير والمسار الذي اتّبعه. لن أحاول إعادة كتابة مقالات ماضية، مثل تلك الموجودة في هذا الكتاب، وفي ضوء مخاوفي ورؤيتي الحاليّة؛ بل ما سأقوم به هو لفت الانتباه، إلى ما أعتقد أنه مهمّ وأن أستبين تفسيرات بدت غامضة وأُنقّح وأعيد التعبير بدقّة أكثر عن بعض الصياغات التي أراها الآن غير مُرضية، وأن أترك جانبًا الأشياء التي عفا عليها الزمن، وأن أشير إلى بعض الأشياء الواعدة والتي نمت في السنوات الأخيرة. هذه المهمّة مكثّفة وشاملة، وقد بدأتْ ومازالت جارية. فإنّ ما أصبو إليه هو الإشارة إلى بعض النقاط الهامّة في هذا البرنامج(٨).

إنّ «الحقبة الجديدة في تاريخ أمريكا اللاتينيّة»، التي تكلّم عنها مؤتمر ميديّين، ستبقى السياق الحيويّ في هذه الدراسة. فكما يقول الكتاب المقدّس، نحن الآن في «كايروس»، إذ حان الوقت الذي يدعونا إليه الله بأن نكون شهودًا على شهادة محدّدة. وخلال هذا «الكايروس» يشهد مسيحيّو أمريكا اللاتينيّة فترة مفعمة بالتوتّر وفي الوقت نفسه مكثّفة بالتضامن، *والتأمّلات والاستشهاد*. وهذه الفترة بالتحديد والنابعة من واقع الحياة مباشرة تمكّنني من أن أتعمّق أكثر في النقاط الثلاث التي اعتبرتُها منذ البداية أساسيّات لاهوت التحرير، ولها الأوليّة في التطوير الزمنيّ لهذا

(٨) لقد أضفتُ إلى هذا الكتاب بعض الملاحظات التي تسهم في مراجعة وتتميم بعض المفاهيم التي ناقشتُها في هذه المقدّمة على قدر المستطاع. الفصل الثاني عشر «الإيمان والصراع الاجتماعيّ» إعادة صياغة للفصل المعنون «التبعيّة المسيحيّة وصراع الطبقات» الذي نُشِر في الطبعة الأولى الأسبانيّة لهذا الكتاب.

اللاهوت، أي: منظور الفقراء، والعمل اللاهوتيّ، وإعلان ملكوت الحياة الأبديّة. وأودّ أن أشرح هنا ما هو دائم في كلّ من هذه النقاط الثلاثة، والتخصيب الذي تلقّته كلّ منها، والتطوير والنضج اللذان تأثّرا بعامل الزمن، وكذلك التطوّر الناتج عن النظرة اللاهوتيّة التي اعتمدتُ عليها.

## تواجد جديد

ما قمنا بتسميته «الواقع الأساسيّ» في حياة الكنيسة والمشاركة في كنيسة أمريكا اللاتينيّة أي مشاركة المسيحيّين في عمليّة التحرير هو ببساطة تعبير عن حدث تاريخيّ بعيد المدى، وهو: *«ظهور الفقراء»*. يحمل عصرنا بصمة وجود جديدة لأولئك الذين في الواقع كانوا «غائبين» عن مجتمعنا وعن الكنيسة. وأعني بالغائبين أنّهم لم يحظوا بالأهمّيّة، بل كان الاهتمام بهم ضئيلًا، والفرصة للتعبير عن معاناتهم وعن مودّتهم نحو الآخرين وعن تطلّعاتهم أو عن آمالهم شبه معدومة.

في العقود الأخيرة بدأ هذا الوضع يتغيّر في أمريكا اللاتينيّة نتيجة لعمليّة تاريخيّة واسعة، لكنّها بدأت أيضًا تتغيّر في أفريقيا (الدول الجديدة) وآسيا (الدول العتيقة التي حصلت على استقلالها)، وامتدّ التغيير أيضًا إلى الأقلّيّات العِرقيّة (كالسود وشعوب أمريكا اللاتينيّة والهنود الحمر والعرب والآسيويّين) الذين يعيشون في البلدان الغنيّة والبلدان الفقيرة على حد سواء (بما في ذلك بلدان أمريكا اللاتينيّة). وقد كانت هناك حركة أخرى هامّة وجديدة: تواجد جديد للنساء، وقد وصفه بويبلا بـ «المُضطَهَدين والمهمّشين على نحو مضاعف» من بين الفقراء في أمريكا اللاتينيّة[٩].

ونتيجة لهذا كلّه يمكن القول: «إنّ التطلّع القويّ للتحرير لدى الشعوب علامة من العلامات الرئيسيّة التي ينبغي على الكنيسة دراستها وتفسيرها على ضوء الإنجيل.

(٩) ١١٣٤ (ملحوظة).

تلك الظاهرة الرئيسيّة في عصرنا هذا ظاهرة تتّسع على نطاق عالميّ، على الرغم من أنّها تأخذ أشكالًا مختلفة وتواجدها له درجات مختلفة وفقًا لخاصّيّة الشعوب المعنيّة. وهذه الظاهرة، قبل كلّ شيء، تعكس قلب الطبقات المحرومة التي تعاني البؤس»[١٠].

إنّ لاهوت التحرير مرتبط ارتباطًا وثيقًا بهذا الوجود الجديد لأولئك الذين كانوا غائبين في تاريخنا[١١]. لقد تحوّل هؤلاء تدريجيًّا إلى عناصر فاعلة في مصائرهم وبدوا عازمين على تغيير حالة الفقراء والمقهورين في هذا العالم. إنّ لاهوت التحرير (والذي هو حقّ الفقراء في التعبير عن إيمانهم) لم يكن نتيجة تلقائيّة لهذا الوضع أو التغييرات التي حدثت له. بل بالأحرى هو مبادرة تحقيق للدعوة التي نادى بها البابا يوحنّا الثالث والعشرون والمجمع الفاتيكانيّ الثاني من أجل تفسير علامات هذا الزمن على ضوء كلمة الله. ينبغي على هذا اللاهوت أن يؤدّي بنا إلى أن نفطن جدّيًّا ما في علامات عصرنا من ضعف ومن قوّة.

## عالم الفقراء

في الحديث عن الفقراء في سياق لاهوت التحرير (تكرّرت الإشارة أيضًا إلى التمييز ضدّ المرأة) صيغ غالبًا ما تُستَخدَم مثل «الشعوب المُهَيْمَن عليها»، «استغلال الطبقات الاجتماعيّة»، «الكراهية العِرقيّة»، و«الثقافات المُهَمَّشة». وكان الهدف من استخدام هذه الصيغ توضيح أنّ للفقراء بُعدًا اجتماعيًّا. ولكنّ الوضع المضطرب في

---

(١٠) مجمع العقيدة والإيمان، *الحرّيّة المسيحيّة والتحرير*، ترجمة وليم سيدهم اليسوعيّ، القاهرة ٢٠٠٢، ١:١.

(١١) لقد سعيت إلى تسليط الضوء على هذه العلاقة بإهدائي كتاب لاهوت التحرير لاثنين من الأصدقاء هما خوسيه ماريّا أرجداس كاتب بيروفيّ كتب عن ثقافة سكّان أمريكا اللاتينيّة الأصليّين، وإنريك بيريرا تيتو، كاهن برازيليّ أفريقيّ. وكانت النيّة عينها في ذهني عندما خطَطتُ العبارات الافتتاحيّة للمقدّمة الأصليّة لهذا الكتاب: هذا الكتاب مبادرة تأمّل مستندة إلى الكتاب المقدّس وتجارب مرّ بها رجال ونساء من أجل تحرير المُضْطَهَدين من الاستبداد كما يعايشونه في أمريكا اللاتينيّة.

أمريكا اللاتينيّة دفع بالعديد إلى التركيز الحصريّ على الجانب الاجتماعيّ والاقتصاديّ من الفقر (وكان هذا خروجًا عن المبدأ الجوهريّ). أنا مقتنع حقًّا أنّه من الضروريّ لفت الانتباه إلى هذا البعد من الفقر إذا أردنا أن نفعل أكثر من لمس سطحيّة الوضع الحقيقيّ للفقراء، ولكنّي أصرّ على أن نهتمّ أيضًا بالجوانب الأخرى للفقر.

في واقع الأمر، إنّ الجهود العديدة التي تُبْذَل على نحو متزايد تجاه الفقراء قد قدّمت لنا فهمًا أفضل لعالمهم وكيف أنّ لهذا العالم تركيبات في غاية التعقيد. بالنسبة لي شخصيًّا كانت هذه المعرفة من أهمّ الخبرات التي مررت بها في السنوات الماضية (بل إنّها سحقتني حزنًا). فعالم الفقراء كونٌ في حدّ ذاته بجوانبه الاجتماعيّة والاقتصاديّة، ولكنّه كونٌ غير متكامل الجوانب. وفي تحليل نهائيّ لمفهوم الفقر نجد أنّه يعني الموت: نقص الغذاء والسكن، وعدم القدرة على توفير الاحتياجات الصحيّة والتعليميّة، واستغلال الطبقة العاملة، والبطالة الدائمة، وانعدام احترام كرامة الإنسان، وقيود الظلم المفروضة على الحرّيّة الشخصيّة في مجالات التعبير عن الذات، والسياسة، والعقيدة. الفقر هو الوضع الذي يدمّر الشعوب والأُسَر والأفراد؛ والذي تكلّم عنه مؤتمرا ميديّين وپويبلا مسمّيين إيّاه «العنف المؤَسَّسيّ» (ويُضاف إليه بالقدر نفسه أيضًا العنف غير المقبول من الإرهاب والقمع). «وفي الوقت عينه، من المهمّ أن ندرك أنّ الفقر أيضًا نمط من أنماط الحياة، والفكر، والمحبّة، والصلوات، والرجاء، وكيفيّة قضاء أوقات الفراغ، والكفاح من أجل سبل المعيشة. وفي عصرنا هذا قد أصبح معنى الفقر هو أيضًا الكفاح من أجل العدالة والسلام، والدفاع عن حياة المرء وحرّيّته سعيًا إلى حياة ديمقراطيّة تشارك في صنع القرارات التي يتبنّاها المجتمع وبناء حياة متكاملة في الإيمان»[١٢].

---

(١٢) پويبلا، ١١٣٧.

كما قلت آنفًا، تشكّل كلّ هذه العوامل عالم الفقراء[١٣]. على الرغم من أنّ واقع حياة البؤس والظلم التي تؤدّي حتمًا إلى الموت غير الإنسانيّ والقاسي، وبالتالي تتعارض مع إرادة الله في الوحي المسيحيّ كما يريد الربّ لنا أن نحياها، لا ينبغي أن تمنعنا من رؤية الجوانب الأخرى من الفقر التي ذكرتها. فإنّها تكشف عمق الإنسان وإصراره على الحياة، وهذا جانب يدعونا إلى مراجعة رؤيتنا السابقة لواقع الفقر وبالتالي إلى مراجعة حكمنا عليه.

وفي الوقت نفسه، شهدت عمليّة التقارب إلى عالم الفقراء وعيًا متزايدًا بأنّ مجتمعنا يمارس العنصريّة بين أطرافه وتبيّنت لنا الأكاذيب الاجتماعيّة وادّعائنا بأنّ ليس هناك عنصريّة في أمريكا اللاتينيّة. قد لا توجد قوانين عنصريّة كما الحال في بعض البلدان الأخرى، ولكن هناك عنصريّة العادات والتقاليد التي لا تقلّ خطورة لكونها تُمَارَس بطرق مستترة. تهميش قطاع المجتمع من الهنود الحمر والسود، وازدرائهم بهذا الشكل وضع لا يمكننا أن نتقبّله كبشر، وأكثر بكثير كمسيحيّين. لقد أصبح هذا القطاع العريض من هؤلاء على وعي بوضعهم وبادروا بالمطالبة بأبسط حقوقهم الإنسانيّة، وهذا موقف جديد يبشّر بنتائج مثمرة.

تمثّل الممارسات العنصريّة تحدّيًا رئيسًا للمجتمع المسيحيّ، وقد بدأنا حديثًا فقط في بذل الجهود لمواجهتها[١٤]. ومع اقتراب ذكرى مرور خمسمائة عام على وصول المسيحيّة

---

(١٣) ناقشتُ بعض المفاهيم حول هذه الحياة باستفاضة في كتابي:
*We Drink From Our Own Wells*, Orbis, 1984.

(١٤) في بداية السنة التي تكرّست للاهتمام بحقوق السود، كتب الأساقفة البرازيليّون ما يلي: «إنّ حملة الأخوّة لعام ٨٨٩١ هي فرصة أخرى تدعونا إلى الاختيار التفضيليّ للفقراء الذي ينادي الإنجيل به. إنّ السود في مجتمعنا لايزالون يتألّمون من نتائج ماضي العبوديّة. إلّا أنّ إدراك ذلك يجعلنا نعي سائر القطاعات التي لا تنال الاهتمام الكافي من قِبل أخوّة تحرير المسيحيّين أو البرازيليّين بشكل عامّ في تضامنهم بعضهم بعضًا».
*Ouvi o clamor deste povo*. Textobase, 1988.

إلى أمريكا اللاتينيّة علينا أن نأخذ هذه الذكرى فرصة لانطلاقة جديدة لفحص الضمير فيما يتعلّق بالتضحية البشريّة الهائلة التي ارتبطت تاريخيًّا بهذا الوصول. وأعني بذلك التدمير الذي مُورِسَ ضدّ الأفراد والثقافات حينها. وسوف يساعدنا فحص الضمير هذا على تحديد التزام الكنيسة تجاه الأعراق التي أهملتها وأساءت إليها لعدّة قرون. إنّ الجهود الجريئة التي بادر بها بارتولومي دِى لاس كاساس(١٥) وآخرون كثيرون في الماضي والحاضر بمثابة توجيه نحو الطريق الذي يجب أن نتّبعه آخذين في الاعتبار عوامل وظروف الحاضر.

ولقد أشرتُ أعلاه إلى الظروف التي تعيش فيها المرأة. ففي أمريكا اللاتينيّة بدأنا الآن ندرك الطابع غير الإنسانيّ وغير المقبول لوضعهنّ. يكمن الشيء الوحيد الذي يجعل من الصعب جدًّا فهم الأبعاد الحقيقيّة لهذا الوضع المرفوض للمرأة في المهارسات الثقافيّة السائدة في المجتمع، والتي أصبحت جزءًا لا يتجزّأ من الحياة اليوميّة. ولقد تبيّن لنا عمق هذه المهارسات عندما أشرنا إلى وضع المرأة، ونظر إلينا الكثيرون كما لو كنّا غرباء نهدف إلى إثارة المشاكل. وفي لقاء ميديّين كانت قضيّة المرأة غير مطروحة. على نقيض لقاء بويبلا، الذي دعا إلى التفكير في وضع المرأة (انظر الأرقام ٤٩، ٨٣٤، ١١٣٤). هناك عدد متزايد من الأشخاص الذين كرّسوا جهودهم من أجل استعادة حقوق المرأة، بينما نبدأ نحن الإدراك، وبوضوح أكثر، أنّ وضع المرأة هو حقًّا لا يُحْتَمَل السكوت عنه.

إنّ الوضع المعيش للأقلّيّات العِرقيّة والثقافيّة والمرأة يشكّل تحدّيًا للمهمّة الرعويّة ولواجبات الكنائس المسيحيّة، وبالتالي فإنّه هو أيضًا يمثّل تحدّيًا للتأمّلات اللاهوتيّة. لدينا طريق طويل لنقطعه في هذا المجال، ولكن يجري إحراز بداية طيّبة إذ يتناول

(15) Bartolomé de Las Casas.

لاهوت التحرير باهتمام متزايد المشكلات العِرقيّة والنسويّة. وأهمّ جزء يجب أن يقوم بتحقيقه هو الأشخاص أنفسهم الذين ينتمون إلى هذه الجماعات، على الرغم من الصعوبات التي سوف يواجهونها. فليس من الممكن أن ينوب آخرون عن أصحاب الشأن أنفسهم للقيام بدور فعّال. ولقد أصبح نداؤهم مدوّيًا يسمعه الآخرون، هذا وحده بمثابة بداية واعدة نحو المستقبل. وستكون هذه بالتأكيد واحدة من أغنى الموارد التي سَيَسْتَخْرِج منها لاهوت التحرير في السنوات المقبلة تأمّلاته المستقبليّة.

ولقد وجدتُ أنّ هذه المسألة برمّتها تحتاج إلى حوار مع أنواع من اللاهوت نمت في خلفيّات ثقافيّة تختلف عن عادات وتقاليد أمريكا اللاتينيّة. من خلال التواصل مع جماعات مسيحيّة من بلدان وقارّات أخرى (وكذلك من خلال عقد اجتماعات مع أولئك الذين يبذلون الجهود من أجل تأمّلات لاهوتيّة في هذا السياق) تعلّمتُ الكثير عن الأوضاع التي تختلف عن تلك السائدة في أمريكا اللاتينيّة. لقد اكتسبتُ بذلك تفهّمًا أفضل وتقديرًا أعمق للشعب الذي أنتمي إليه ولأوضاعه التي ربّما كانت واضحة لي نظريًّا بينما بات حضورها الفعليّ ضئيلًا وشبه معدوم. نتيجة لذلك، بدأتُ أنظر بعين جديدة إلى التمييز العنصريّ والتمييز ضدّ المرأة كما يحدث في بلدي.

وربّما كانت أهمّ النتائج المثمرة المُسْتَمَدَّة من الحوارات بين لاهوتيّي العالم الثالث، (التي نظّمتها أساسًا الجمعيّة المسكونيّة للاهوتيّي العالم الثالث(١٦) والأنشطة ذات الصلة) إلى تفهّم أفضل وأعمق لعالم الفقراء. جئنا إلى هذه الاجتماعات رغبة في التحدّث عن الشعوب التي ننتمي إليها، وعن خبراتها وفكرها، ولكن شيئًا فشيئًا أدركنا أنّ الأكثر أهمّيّة هو الاستماع إلى الآخرين وإلى ما يقولونه عن ثقافة القمع السائدة في مجتمع كلّ منهم. وربّما كان في بداية الأمر إيلاء اهتمامنا بفقراء أمريكا

(16) (EATWOT, Ecumenical Association of Third World Theologians).

اللاتينيّة يتسلّط على إيمانهم المسيحيّ العميق إلى درجة الاستشهاد. وجب عليّ أن أعترف، أنّ تواصلي مع لاهوتيّي الثقافات المتعدّدة جعلني أكثر حساسيّة لمعاناة الجماعات البشريّة التي تبعد عنّا جغرافيًّا وثقافيًّا.

إنّ السمات الغالبة لعالم الفقراء الشاسع هي، من جهة، انعدام وجود هذا العالم في نظر القوى العظمى التي تهيمن اليوم، ومن جهة أخرى توافر الثروات البشريّة والثقافيّة، والدينيّة المتعدّدة، وخاصّة القدرة على خلق أشكال جديدة من التضامن فيما بين مناطق هذا العالم.

يأخذنا كلّ هذا بعيدًا عن خطورة تبسيط أوضاع الفقراء وسطحيّة تحليلها كما كان في بداية الأمر. ولقد أصبحت النقطة الجوهريّة واضحة: فلم يعد عالم الفقراء مقصورًا على تعريف سماته، بل وجب علينا أيضًا تحديد أسباب الفقر الذي يسود هذا العالم. ولقد استطاعت لقاءات ميديّين، وپويبلا، وكذلك رسالة البابا يوحنّا بولس الثاني *«العمل البشريّ»*، وفي *الشأن الاجتماعيّ*، والعديد من الكتابات الأخرى تقديم تحليل قويّ لهذه الأسباب. ولقد ساهم التحليل البنيويّ في هيكلة عالم الفقراء، هذا العالم الذي كرّس من أجله لاهوت التحرير عمله وتأمّلاته. وكان لهذا التكريس اللاهوتيّ ثمنه أيضًا، فعلى الرغم من أن النخب الغنيّة في هذا العالم لا يمانعون تفاقم الفقر ولا يستشعرون التخوّف من تفاقمه (فهذه الأوضاع، في نهاية الأمر، لم تعد خفيّة في عصرنا هذا)، إلّا أنّ المشكلات تُثار عندما نشير إلى *أسباب* وجود الفقر.

عندما نحدّد أسباب الفقر، وبالأخصّ «الظلم الاجتماعيّ»، تأخذ النخب الغنيّة موقف المقاومة، خاصّة عند تحليل هيكلة المجتمع وإلقاء الضوء على المسؤوليّة البشريّة التي ساهمت فعليًّا في هيكلته عبر التاريخ. إلّا أنّ من أهمّ العوامل التي أثارت تخوّفات أصحاب النفوذ وصعّدت من مقاومتهم هي صحوة الضمير والتضامن

التنظيميّ بين قطاعات الفقراء الناتجة عن هذه الصحوة.

تختلف الأدوات المستخدمة في هذا التحليل مع الوقت ووفقًا لفعاليّتها المؤكّدة لاكتساب المعرفة من الواقع الاجتماعيّ وإيجاد حلول للمشكلات الاجتماعيّة. كما أنّ العلم بطبيعته الناقدة لذاته ولإنجازاته المسبقة، ينتقل إلى فرضيّات تفسيريّة جديدة. فمن الواضح، على سبيل المثال، أنّ نظريّة التبعيّة، التي كانت تُسْتَخْدَم على نطاق واسع حتّى في السنوات الأولى من لقائنا مع العالم، أصبحت أداة غير كافية، لأنّها لا تأخذ في الاعتبار الكافيّ الديناميّات المحلّيّة لكلّ بلد أو حتّى إلى أبعاد عالم الفقراء الشاسع. وبالإضافة إلى ذلك، أصبح علماء الاجتماع في أمريكا اللاتينيّة أكثر انتباهًا وعلى نحو متزايد إلى عوامل لم يعوا بها وربّما من أهمّها التطوّر الذي طرأ على الاقتصاد العالميّ.

فعلى سبيل المثال نرى مشكلة الديون الخارجيّة، وأهمّيّة الانتباه إليها وشحذ الوعي إلى ما يكمن وراءها، وكذلك صقل الأدوات التحليليّة المتاحة (ومن الجدير بالذكر هنا أنّ مؤتمر ميديّين في عام ١٩٦٨ وجّه الانتباه إلى مخاطر المديونيّة الخارجيّة[١٧]). في الواقع من المستحيل التعامل بفعاليّة مع معاناة الفقر السائد في أمريكا اللاتينيّة بدون متابعة المشكلات الملحّة وبدون التعرّف إلى العوامل التي تمكّننا من تحديد أطراف هذه المشكلة في سياق دوليّ متكامل وعلى أوسع نطاق.

يتطلّب منّا كلّ هذا أن نصقل الأدوات التحليليّة لدينا وأن نستحدثها. صحيح أنّ البعدين الاجتماعيّ والاقتصاديّ مهمّان إلّا أنّه ينبغي أيضًا أن نذهب إلى أبعد من ذلك. في السنوات الأخيرة كان هناك إصرار على التركيز، وهذا عن حقّ، على التناقض السائد بين نصف القارّة الشماليّ الذي يتمتّع بالتقدّم والثراء (سواء كانت

---

(١٧) انظر رقم ٩.

النظم القائمة هناك على الرأسمالية أو الاشتراكيّة) وبين نصف القارّة في الجنوب الذي يعاني التخلّف والفقر. لقد أسفر عن هذا النهج التحليليّ وجهة نظر مختلفة للمشهد العالميّ، حيث لا يكفي التركيز على المواجهات الأيديولوجيّة أو إعطاء التفسير الضيّق للمعارضة التي تدور بين الطبقات الاجتماعيّة. فبالإضافة إلى ذلك كشف هذا النهج عن جوهر المواجهة بين الشرق والغرب[١٨]. إنّ كمّ العوامل المتنوّعة تجعلنا على بيّنة باختلاف أنواع هذه المعارضة وتجعلنا أكثر إدراكًا للصراع الاجتماعيّ الذي يسود العالم الحديث.

أمّا فيما يخصّ الفقر فهناك تحوّل فعليّ شهده التحليل الاجتماعيّ، يؤثّر ذلك على التأمّلات الإيمانيّة وبقدر ما يعتمد عليه لاهوت التحرير. فمن أجل دراسة الواقع بطبيعته المتداخلة والمتغيّرة سعى لاهوت التحرير إلى إدماج آفاق بنّاءة مع مصادر المعرفة من العلوم الإنسانيّة (علم النفس، وعلم الأجناس، وعلم الإنسان). إنّ الدمج هنا لا يعني أن نضيف بدون ترابط. فالعوامل الثقافيّة التي يأخذها لاهوت التحرير في اعتباره سوف تساعدنا على فهم العقليّات والاتّجاهات الأساسيّة والتي تفسّر جوانب هامّة من الواقع الذي نواجهه. كما سيؤثّر هذا المنظور الجديد للثقافات والحضارات حتمًا على البعد الاقتصاديّ نفسه. والعكس صحيح أيضًا.

ليس هناك مسألة اختيار بين الآليّات التي ستُستَخدَم، فالفقر وضع بشريّ يتصرّف ويفكّر من خلاله الإنسان، وبالتالي تتطلّب دراسة أسباب الفقر عمقًا تحليليًّا ومثابرة على التوصّل إلى الجذور التي نتج عنها هذا الوضع، وهذا هو ما أعنيه براديكاليّة البحث. تتطلّب الاستجابة للتحدّيات الجديدة تغييرات في النهج الذي نتبعه وفي المسارات التي ينبغي اتّباعها في التغلّب الحقيقيّ على الصراعات الاجتماعيّة المذكورة

---

(١٨) حول هذا الموضوع راجع الرسالة البابويّة *الاهتمام بالشأن الاجتماعيّ* رقم ٢٠-٢٢.

سابقًا وفي بناء عالم عادل وأخويّ، كما يدعونا إليه الكتاب المقدّس.

إذا اعتمدنا فقط على النهج التقليديّ، سيعني ذلك أن نبقى على المسار عينه الذي كانت تساهم به العلوم الاجتماعيّة في دراساتها التحليليّة. ولكنّنا نعرف أيضًا أنّ العلوم، والعلوم الاجتماعيّة على وجه الخصوص، ليست محايدة. فهي مثقلة بأيديولوجيّات تتطلّب القدرة على التمييز، ولذلك، فإنّ استخدام العلوم لا يمكن أبدًا أن يكون بدون تمحيص[١٩]. وبالتالي، فإنّ كلًّا من النظرة العلميّة والمفهوم المسيحيّ للعالم يدعوان إلى تمييز دقيق للمعطيات العلميّة، وبدون تخوّف من هذه المساهمات البشريّة[٢٠]، التي يمكن أن تساعدنا على فهم أفضل لـ(أين) و(كيف) يضع الربّ لنا التحدّيات في مواجهة حياة (وموت) إخواننا وأخواتنا في الإنسانيّة[٢١].

## اختيار يسوع

على الرغم من أهمّيّة المعرفة الجوهريّة للفقر الذي تعاني منه الغالبيّة من الأمريكيّين اللاتينيّين والأسباب التي نبع منها هذا الفقر، إلّا أنّ العمل اللاهوتيّ السليم يبدأ عندما نحاول تفسير هذا الواقع على ضوء الوحي المسيحيّ.

إنّ المعنى الوارد في الكتاب المقدّس عن الفقر هو حجر الزاوية للاهوت التحرير. فمشكلة الفقر أخذت مكانتها في الفكر المسيحيّ منذ البداية، ولكنّ الوجود الجديد

(١٩) انظر المقدّمة من *الحرّيّة المسيحيّة والتحرير*، مرجع سابق.

(٢٠) بشأن التحليل الماركسيّ راجع خطاب البابا بولس السادس *Octogesima Adveniens*, 1971 ورسالة الأب بدرو آروبّه الرئيس العامّ لليسوعيّين إلى رؤساء أقاليم الرهبنة في أمريكا اللاتينيّة ديسمبر ١٩٨٠ والذي به تحديدات مهمّة وإرشادات لهذا العمل من التمييز. ترجم هذا الخطاب الأب وليم سيدهم اليسوعيّ في كتابه *لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينيّة*، دار المشرق، بيروت ١٩٩٣، ص ١٣٣-١٤٤ (المترجم).

(٢١) لقد تناولتُ هذا باستفاضة في
"Teologia y ciencias sociales", *Páginas*, 63-64 (September 1984). and *La verdad los hará libres*, pp. 77-112.

للفقراء كما أشرت إليه يعطيه طابعًا ملحًّا جديدًا. الفكرة الجوهريّة لفهم الفقر في لاهوت التحرير والتي وردت في وثيقة ميديّين «فقر الكنيسة» تميّز بين معان ثلاثة لمصطلح «الفقر»: الفقر الحقيقيّ بوصفه شرًّا، وهذا لا يريده الله، ثمّ هناك الفقر الروحيّ، بمعنى الاستعداد لتحقيق إرادة الله؛ والتضامن مع الفقراء الذي يسير جنبًا إلى جنب مع الاحتجاج ضدّ الأوضاع التي يعانون منها.

الاختيار التفضيليّ للفقراء هو الموضوع الذي يدور حوله لاهوت التحرير، وقد لقي ذلك قبولًا واسعًا في الكنيسة الجامعة، وتناوله مؤتمر ميديّين بالفعل متحدّثًا عن إعطاء «الأفضليّة للفقراء والأكثر احتياجًا ولتلك القطاعات التي تُعْزَل لأيّ سبب كان». إنّ استخدام لفظ «تفضيل» ينفي التفرّد ويسعى بالأحرى إلى لفت الانتباه إلى أولئك الذين لهم المكانة الأولى ولكن ليس هم فقط الذين ينبغي أن نتضامن معهم. ومن أجل الحقيقة والمصداقيّة الشخصيّة أريد أن أضيف أنّني منذ بدايات لاهوت التحرير، وأظهر في العديد من كتاباتي إصراري على الحفاظ على محبّة الله الكلّيّة وتَصدُّر محبّة الله لمن هم على أدنى درجات سُلّم التاريخ. أمّا التركيز حصرًا على واحد من دون الآخر هو تشويه للرسالة المسيحيّة. ولذلك يجب رفض كلّ محاولة لمثل هذا التركيز الحصريّ.

خلال الفترة العويصة التي مرّت بها أمريكا اللاتينيّة خلال السبعينات من القرن الماضي ظهر الكثير من التجارب والأفكار اللاهوتيّة في كنيسة أمريكا اللاتينيّة، كما انتشرت صيغ للتعبير عن العهد تجاه الفقراء والمظلومين. وأصبح هذا واضحًا في مؤتمر پويبلا، الذي اختار صيغة «الاختيار التفضيليّ للفقراء»[٢٢]. وهي الصيغة ذاتها التي عمل بها لاهوتيّو أمريكا اللاتينيّة في السنوات التي سبقت وثيقة پويبلا والتي أيّدها المؤتمر وأعطى لها أهمّيّة كبرى.

---

(٢٢) انظر الوثيقة الختاميّة پويبلا، جزء ٤، الفصل ١.

لم يكن مصطلح «الاختيار» مفهومًا دائمًا بشكل صحيح، فمثل كلّ مصطلح له حدوده؛ ولكنّ الغرض من استخدامه هو التأكيد على حرّيّة اتّخاذ القرار، وفي الوقت نفسه التعهّد بالقرار المأخوذ. العهد تجاه الفقراء ليس «اختياريًّا» بمعنى حرّيّة اختيار الإنسان المسيحيّ التزامه نحو الفقراء أو عدمه، تمامًا مثل المحبّة - التي نحن مدينون بها لجميع البشر بدون استثناء - فهي ليست «اختياريّة». لا يجب أن نعتقد أنّ «الاختيار» ينحصر فقط على من لا ينتمي إلى عالم الفقراء. ولكن في كثير من الحالات، وبطبيعة الحال، هذا ما يحدث. وفي الوقت نفسه لا بدّ من القول بأنّ الفقراء عليهم أيضًا العهد بهذا الاختيار.

سبقت عبارةَ «الاختيار التفضيليّ للفقراء» عبارةٌ أخرى ذات دلالة قويّة ومهمّة. أودّ أن أشير إلى بيان البابا يوحنّا الثالث والعشرين قبل شهر من افتتاح المجمع الفاتيكانيّ الثاني، حين دعا الكنيسة لتكون كنيسة الفقراء. وربّما تكون مقولة البابا مألوفة للقارئ: «تضامننا مع شعوب العالم الثالث، فالكنيسة هي الجامعة للجميع وبالأخصّ هي كنيسة الفقراء»[٢٣]. اسمحوا لي أن أقول إنّ لحياة الكنيسة جانبين لا ينفصل أحدهما عن الآخر: فهي الجامعة وفي الوقت نفسه المنحازة إلى الفقراء.

في السنوات الأخيرة أصدر مركز التعليم الرسميّ للكنيسة الكاثوليكيّة وثائق تعكس نظرة كنيسة أمريكا اللاتينيّة واستخدامها لعبارة «الاختيار التفضيليّ للفقراء». ولقد استخدم البابا يوحنّا بولس الثاني هذه العبارة مرّات عديدة[٢٤]. ونجد هذه العبارة أيضًا في الطبعة الثانية من تعليم مجمع العقيدة والإيمان بشأن لاهوت التحرير[٢٥]. وبالإضافة إلى ذلك، أعلن السينودس خلال الاجتماع الاستثنائيّ الذي

---

(٢٣) رسالة ١١ سبتمبر ١٩٦٢.

(٢٤) مثلًا في رسالته البابويّة *Redemptoris Mater* بند ٣٧، وفي خطابه في آرس بفرنسا (مايو ١٩٨٧).

(25) *Libertatis Conscientia*, 68.

عُقد في عام ١٩٨٥ في تقريره الختاميّ:

«بعد المجمع الڤاتيكانيّ الثاني أصبحت الكنيسة أكثر وعيًا بمهمّتها في خدمة الفقراء والمظلومين، والمنبوذين. تشعّ الروح الحقيقيّة للإنجيل في هذا الاختيار التفضيليّ، والذي يجب ألّا يُفهَم على أنّه حصريّ. قال يسوع المسيح: «طوبى للمساكين...» (مت ٥:٣، لو ٦: ٢٠)، كما افتقر هو من أجلنا (٢قور ٨: ٩)»(٢٦).

بلا شكّ، لعبت تجربة الكنيسة في أمريكا اللاتينيّة دورًا هامًّا للغاية في نموّ هذا الوعي. وفي سلسة من المواقف نجد أولئك الذين يدّعون أنّ السلطة الكنسيّة تحاول استبدال مصطلح «المحبّة التفضيليّة» بلفظ «الاختيار التفضيليّ». ومع ذلك، إنّ أيّ شكّ بشأن هذه النقطة قد أزاله يوحنّا بولس الثاني في رسالته البابويّة «الاهتمام بالشأن الاجتماعيّ» عن «الموضوعات والمبادئ التوجيهيّة» للسلطة التعليميّة الكنسيّة في السنوات الأخيرة، قائلًا:

«هنا أودّ الإشارة إلى أحد هذه المبادئ: الاختيار التفضيليّ أو الانحياز إلى محبّة الفقراء. ذلك خيار أو نموذج خاصّ من أولويّة ممارسة المحبّة المسيحيّة التي يشهد لها التقليد الكنسيّ. ذلك لأنّه يؤثّر على حياة كلّ مسيحيّ بقدر ما هو أو هي تسعى إلى الاقتداء بحياة المسيح، وتطبيقها بالقدر عينه على مسؤوليّاتنا الاجتماعيّة؛ وبالتالي إلى طريقة معيشتنا، وإلى القرارات المنطقيّة التي يجب أخذها بشأن الملكيّة والتصرّف في الممتلكات»(٢٧).

إنّ الانحياز للفقراء هو اختيارنا لإله الملكوت الذي جاء يسوع المسيح ليعلنه لنا،

---

(26) Final Report II, in *Origins,* 15 (1985-86) 450.

(٢٧) *الاهتمام بالشأن الاجتماعيّ.*

ولقد وضعتُ هذه النقطة وناقشتها بعمق في العديد من كتاباتي[٢٨]. فيعكس الكتاب المقدّس بأكمله، بدءًا من قصّة قايين وهابيل، انحياز الله للضعفاء والمنبوذين على مدى تاريخ البشريّة. كما تقول لنا التطويبات الإنجيليّة إنّ انحياز الله في محبّته للفقراء والجوعى والمعذّبين في الأرض، تقوم على محبّة الله المجانيّة لنا ونحن غير مستحقّين لها.

إنّ حقيقة محبّة الله المطلقة للفقراء والمظلومين لا يمكن العثور عليها في التحليل الاجتماعيّ الذي نلجأ إليه، كما لا نجدها في التعاطف الإنسانيّ، أو في أيّ خبرة مباشرة لنا مع عالم الفقراء. هذه كلّها دوافع صالحة ممّا لا شكّ فيه في التزامنا تجاه الفقراء والمنبوذين والمهمّشين. ومع ذلك، يرتكز التزامنا كمسيحيّين على الله محور إيماننا؛ فهو الركيزة الإلهيّة لهذا الاختيار بجذوره النبويّة لمحبّة الله غير المستحقّين لها. وأوضح بارتولومي دِى لاس كاساس بخبرته الفعليّة للفقر المدقع والهلاك الذي تعرّض له الهنود الحمر في أمريكا اللاتينيّة قائلًا: «إنّ الله لديه أقوى ذاكرة لهؤلاء الأصاغر ومَن طواهم النسيان»[٢٩]. لدى الكتاب المقدّس الكثير ليقوله لنا حول هذه الذاكرة الإلهيّة، وكما توضّحها لنا أعمال ج. دوپون[٣٠]، وغيرها من الكتابات الأخرى.

وقد أكّدت تجربة المجموعات المسيحيّة في أمريكا اللاتينيّة عبر الوثيقة التي أعدّها أساقفة پيرو وقدّموها خلال مؤتمر أساقفة أمريكا اللاتينيّة[٣١] في پويبلا أنّ محبّة الله للفقراء كما تجلّت في المسيح والاختيار التفضيليّ لهم «أيًّا كان وضعهم الأخلاقيّ

(28) See *On Job* and "*La verdad los hará libres*", pp. 222-34 and *El Dios de la Vida.*

(29) "Carta al Consejo de Indias" (1531), in *Obras escogidas* (Madrid: BAE, 1958), p. 44.

(30) J. Dupont.

(31) Malec.

أو الشخصيّ» (رقم ١١٤٢). وبعبارة أخرى، فإنّ الفقراء يستحقّون هذا الانحياز ليس لأنّهم أفضل أخلاقيًّا أو دينيًّا من غيرهم، بل لأنّ الله هو الله، ويرى «الآخِر هو الأوّل». إذًا، يدلّ هذا الإقرار بالانحياز الكلّيّ للفقراء على فهمنا المحدود عن العدالة وأنّ محبّة الله التفضيليّة لهم تذكّرنا بأنّ طرق الله ليست طرقنا (راجع اش ٥٥: ٨).

كان هناك بالتأكيد سوء فهم لعبارة الاختيار التفضيليّ للفقراء، وكذلك محاولات على المستوى الاجتماعيّ والروحيّ، للتقليل من أهمّيّة هذا الاختيار، وهكذا من جانب كلّ هؤلاء الذين يزعمون أنّهم يؤيّدون ذلك الانحياز، وأولئك الذين يعارضون صراحة ذلك. ويمكن القول، مع ذلك، إنّ الاختيار هو الآن عنصر جوهريّ في إدراك الكنيسة بأنّ مهمّتها الكاملة تقع في العالم الحاضر. هذا النهج الجديد مفعم بالعواقب، بل أيضًا، مازال في بداياته.

## قراءة جديدة للإنجيل

إنّ الحياة الغنيّة بالتجارب والإبداع الفكريّ كما تحياها كنيسة أمريكا اللاتينيّة الآن كاستجابة للتحدّي الذي فرضه الوجود الجديد للفقراء هو من أجل فهم أعمق لإيمان الكنيسة الشخصيّ بالربّ يسوع. فلطالما كان اللاهوت الذي تمارسه الكنيسة في أمريكا اللاتينيّة نتاجًا لتقاليد ثقافيّة فرضها الاستعمار، وبات ترديدًا سطحيًّا للاهوت تأسّس على ثقافة وحضارة القارّة الأوروبيّة. وكان لاهوتيّو أمريكا اللاتينيّة يستندون إلى اللاهوت الأوروبّيّ بدون الاهتمام بالسياق الفكريّ والتاريخيّ له، ونتيجة لذلك أصبح اللاهوت مجموعة من المقترحات المجرّدة. وطالما باءت محاولات تكييف اللاهوت الأوروبيّ مع واقع جديد بالفشل ولم يتمكّن اللاهوتيّون في أمريكا اللاتينيّة آنذاك من وضع أولويّات للموضوعات أو إلى شرح جوهرها أو إلى تطوير تفكير الكنيسة لأنّ جميع هذه الجهود كانت تتحرّك داخل إطار الثقافة الخاصّة بشمال الأطلسيّ.

لقد كان السعي نحو نماذج أو مبادئ توجيهيّة خارج هويّة أمريكا اللاتينيّة من أهمّ الأنماط الفكريّة التي اتّصفت بها أمريكا اللاتينيّة آنذاك، وفي الواقع لا تزال هذه الأنماط موجودة في بعض القطاعات. ولكنّ الضرورة الملحّة بجانب التزام العديد من المسيحيّين أصبحا بمثابة بداية جديدة لعمليّة التحرير الشعبيّة خلال الستينات من القرن السابق وإثارة تساؤلات جديدة قائمة على الواقع الحضاريّ والثقافيّ في أمريكا اللاتينيّة، هي التي رسمت طرقًا جديدة ومثمرة للخطاب اللاهوتيّ. إنّ لاهوت التحرير أحد مظاهر البلوغ الذي حقّقه مجتمع أمريكا اللاتينيّة في العقود الأخيرة وحقّقته أيضًا الكنيسة كجزء من هذا التغيير. وقد أقرّ مؤتمر ميديّين هذا التغيير، وهذا بدوره أسهم إسهامًا هامًّا في تطوّر لاهوت التحرير عبر التاريخ.

يؤكّد كلّ هذا تكرارًا بأنّ المنظور اللاهوتيّ لا يمكن تفسيره إلّا من خلال الجماعات المسيحيّة التي تحيا رسالة الإنجيل وتلتزم بها. كان هذا الصدد حاضرًا في البدايات التاريخيّة للاهوت التحرير في ستينات القرن العشرين وما زال إلى اليوم. فهو أساسيّ من أجل التمييز بين مرحلتيّ العمل اللاهوتيّ: الحياة المسيحيّة والتأمّل الدقيق لمعنى أن نحيا الحياة المسيحيّة.النهج الذي يعيش عليه شعب إيمانه ورجائه منطلقًا من محبّته هو الأكثر أهمّيّة في نظر الله، وأيضًا، أو ينبغي أن يكون، الأكثر أهمّيّة في الخطاب عن الله ورسالته المخلّصة.

وقد أشرت سابقًا إلى الدور الهامّ الذي يقوم به الوعي المسيحيّ مع تواجد الفقراء في تاريخ أمريكا اللاتينيّة. ومع نموّ لاهوت التحرير أصبح وعينا أكثر إدراكًا بأنّ شركاءنا في الحوار هم الفقراء، أولئك «الأشخاص»، أي أولئك الذين لا نعتبرهم من البشر وأنّ لهم كامل الحقوق، بدءًا بالحقّ في الحياة والحرّيّة في مختلف المجالات. ومن ناحية أخرى، وفي موضع آخر، كان اللاهوت الحديث يواجه التحدّي الذي

تمثّله عقليّة عصر الأنوار الأوروبّيّ، وبالتالي يستجيب للتحدّيات التي يطرحها غير المؤمنين أو المسيحيّون الذين خضعوا للحداثة.

ليس التمييز بين هذين النهجين محاولة لمجانبة منظور لاهوتيّ بآخر. بل محاولة لتوضيح نقاط الانطلاق لكلّ منهما، لإدراك اختلافاتهما، ثمّ تحديد العلاقة بينهما بشكل صحيح. إذا اتّبعنا هذا الخطّ، سوف نتجنّب الرضوخ للاتّجاهات التي نجدها في بعض الأوساط الأكاديميّة مثل: الميل إلى اعتبار لاهوت التحرير جناحًا سياسيًّا راديكاليًّا للاهوت التقدّميّ الأوروبّيّ. إنّ أيّ شخص لديه معرفة راسخة عن لاهوت التحرير يعتبر مثل هذه النظرة للاهوت التحرير صورة مبالغًا فيها. صحيح، بالطبع، أنّه في عالم الاتّصالات السريعة بشكل متزايد ليس من الممكن القيام بلاهوت خال من كافّة جهات التواصل والتأثيرات، ومع ذلك، من الممكن والضروريّ أن تظلّ واضحة ومعبّرة عن الرواسخ اللاهوتيّة. حين تتّفق بالإجماع النظريّات اللاهوتيّة المختلفة على هذه الرواسخ عندئذ يكون الحوار عن الله في عصرنا هذا ممكنًا بينهم.

## حياة شعب

كانت إحدى التصريحات الأولى عن فهمي للمهمّة اللاهوتيّة أنّ لاهوت التحرير هو «الفكر الناقد في التطبيق العمليّ المسيحيّ على ضوء كلمة الله». وكان الهدف من هذا ليس محاولة البحث عن تعريف يختصر من ثراء المطلب المنشود، وإنّما من أجل إلقاء الضوء على الطريق الذي ينبغي اتّباعه.

في العديد من الوسائل المختلفة جدًّا يبيّن لنا الكتاب المقدّس أنّ العمل بمشيئة الله هو المطلب الرئيسيّ من المؤمنين. وقد عكس كارل بارت[٣٢] هذا الفكر عندما قال إنّ «السامع الحقيقيّ لكلمة الله هو الذي يضعها موضع التنفيذ». ولقد تبنّيت

(32) Karl Barth.

هذا المستند التقليديّ من الوحي المسيحيّ في لاهوت التحرير لأنّني تأثّرت بشهادة أولئك الذين وهبوا أنفسهم كاملة أكثر من أيّ وقت مضى في عمليّة تحرير الفقراء من مختلف أشكال العبوديّة التي يعانون منها.

يعكس هذا الالتزام التجربة التي مرّ بها المقهورون أنفسهم، والذين أصبحوا وكلاء أنفسهم للتعبير عن مصيرهم. خلال خمسينات وستينات القرن السابق شاهدنا الخطوات الأولى التي جري اتّخاذها في إحياء الضمير الإنسانيّ، كما شاهدنا تنسيق الفقراء أنفسهم في الدفاع عن حقّهم في الحياة، وفي النضال من أجل الكرامة والعدالة الاجتماعيّة، والالتزام بتحرير أنفسهم. ونتيجة لهذا فقد بدأ الفقراء في تحقيق دور نشط ورئيسيّ ليصبح أكثر قوّة مع مرور السنين ويزداد التكثيف اليوم بين تقدّم وتراجع. كان للعديد من المسيحيّين دورًا هامًّا في هذا التطوّر، ولذلك فمن الخطأ أن نقول بأنّ التفكير اللاهوتيّ للتحرير نشأ في الطبقات المتوسّطة وأنّه لم ينفتح على تجربة الفقراء أنفسهم إلّا في وقت لاحق. فلقد لعبت تجربة الفقراء جانبها منذ البداية وذلك على المستوى الذي تمّ التوصّل إليه في ذلك الوقت. أن نجهل هذه الحقيقة هو خطأ نرتكبه في حقّ حدث في ذلك الوقت وهو إعطاء صورة كاذبة للواقع.

إنّ التطبيق العمليّ الذي يعكسه لاهوت التحرير أي التضامن الفعليّ مستوحى من الإنجيل من أجل الخلاص. فهو نشاط «صانعي السلام»، هذا مفهوم كلمة شالوم العبريّة الأصل. ولقد ترجم الغرب هذه الكلمة العبريّة بكلمة «السلام»، ولكنّهم قلّصوا من معناها. فكلمة شالوم في الواقع تشير إلى الحياة السالمة بمعناها الكامل، لتشمل ضرورة إقامة العدالة والسلام. وبالتالي، فإنّ التطبيق العمليّ بدافع من القيم الإنجيليّة يحتضن كلّ جهد ممكن لتحقيق ترابط خالص وعدالة خالصة. فالإيمان يبيّن لنا أنّ نعمة المسيح تقوم بدورها في هذا الالتزام، سواء كان أولئك يمارسون هذا

الالتزام المسيحيّ عن إدراك أو لا.

إنّ مساعي التطبيق العمليّ للتحرير هي تحويل التاريخ على ضوء ملكوت الله. إنّه يقبل وعد الله بملكوته الآن، على الرغم من معرفة أنّه سيكتمل فقط في نهاية الزمان. في ظلّ تعايش هذه المحبّة تصبح للجوانب الاجتماعيّة مكانة مهمّة داخل الهياكل الاجتماعيّة والاقتصاديّة في قارّة طالما كانت فيها مصلحة ذوي النفوذ والعمل قائمة ضدّ مصالح الضعفاء من المجتمع. ولكنّ مفهومي الشخصيّ عن «التطبيق العمليّ» للتحرير لا يمكن اختزاله في «الجوانب الاجتماعيّة» بالمعنى الضيّق. إنّ عالم الفقراء والمتواضعين يُلزمنا بالذهاب إلى أبعاد أخرى إذا أردنا تلبية محبّة الله الكاملة.

في قولي هذا، أسعى إلى جعل الالتزام المسيحيّ متّسع الرؤية، وأن يتحلّى بالشجاعة اللازمة إذا أردنا أن ندخل في عالم الفقراء وأن نستجيب إلى تطلّعاتهم المختلفة للعدالة والتواصل الصادق. لقد تعلّمت كثيرًا في السنوات الأخيرة، وقد جلبت خبراتي المتعدّدة بالتعايش مع عالم الفقراء إلى المزيد من الوعي لجوانب إنسانيّة بسيطة ومع ذلك عميقة، غير أنّه لا يوجد التزام حقيقيّ من أجل تحقيق التحرّر[٣٣]. فلقد أدركتُ من خلال خبراتي مع الذين يتصدّون للعنصريّة والعقليّة الذكوريّة (وهما عنصران لهما جذور عميقة في ثقافة وأعراف الشعوب والأفراد)، وكذلك الذين يعارضون تهميش المسنّين والأطفال وغيرهم من الأشخاص «غير المهمّين» في مجتمعنا، إنّ البعض قد يعتبرون الوقوف بجانب الفقراء ليس له فاعليّة سياسيّة تُذكَر.

وبالإضافة إلى ذلك، أظهرت لي تجربة هذه السنوات أنّ التضامن السخيّ مع الفقراء ما زال موسومًا بالتعامل غير الشخصيّ مع الفقراء، وأحيانًا تُفْرَض عليهم تصنيفات غريبة عنهم. إنّ الإحساس بخطورة هذه النواقص وغيرها جزء لا يتجزّأ

(33) See *We Drink From Our Own Wells,* pp. 124-26.

من التطبيق العمليّ الإنسانيّ والمسيحيّ من أجل التحرير الحقيقيّ، والذي لابد أن يمتدّ إلى الذين يريدون مواصلة هذا التطبيق العمليّ لصالح الفقراء والمُسْتَغَلّين. إذا لم يكن هناك صداقة ومشاركة حقيقيّة مع الفقراء، فلن يتحقّق التزام حقيقيّ للخلاص المحرِّر، فالمحبّة الخالصة لا تتحقّق سوى بين المتساوين. فأيّ حديث عن تحرير يشير بالضرورة إلى عمليّة شاملة تحتضن الجميع. هذه هي البصيرة التي تكرّرت مرّات كثيرة منذ بدايات لاهوت التحرير، والتي أصبحت أكثر رسوخًا في حياتي بمرور السنين.

الحياة المسيحيّة التزام ينعكس في قبول نعمة ملكوت الله؛ بل أيضًا، وبالضرورة، في الصلاة. لا توجد حياة من الإيمان تخلو من البعد التأمّليّ. فدول أمريكا اللاتينيّة التي تناضل من أجل العدالة تعني أيضًا الأشخاص الذين يؤمنون وقلوبهم مفعمة بالرجاء والأمل. فهم المُضطَهَدون، ولكنّهم أيضًا المسيحيّون الذين يتذكّرون بصلواتهم استسلامهم لملكوت الله وشكرهم على نعمة محبّته المجانيّة للبشر مثل مريم وهي تعظّم الربّ.

هذه سمة من سمات الإيمان الذي يمارسه المسيحيّون في أمريكا اللاتينيّة، وربّما يعتبره الفكر المعاصر ممارسة بدائيّة أقرب للخرافة. ولكن، على الرغم من أنّه صحيح أنّ عوامل مختلفة تلعب دورًا في ممارسة الإيمان، فإنّه سيكون خطأً فادحًا أن نتوقّف عند تحليل سطحيّ بدون التبيّن لعمق الإحساس بالربّ وتجلّيه بالصلاة التي ربّما يعتبرها العقل العصريّ غير مستنيرة ولكنّها بالتأكيد ليست أقلّ شرعيّة. فجذور الإيمان العميقة التي نجدها في هذا التفاني الشعبيّ، والذي منه يتغذّى منبع الاحتجاج ضدّ القمع والمطالبة بالحرّيّة، هو حياة الصلاة في الجماعات المسيحيّة التي تشارك في عمليّة التحرير بإبداع وعمق عظيمين. وعندما يدّعي البعض أنّ أمريكا

اللاتينيّة بدأت تفقد روح الصلاة فذلك يرجع إلى كون أولئك بعيدين كلّ البعد عن الحياة اليوميّة للقطاعات الفقيرة والملتزمة بالإيمان لشعوبنا.

لقد أقدم العاملون من أجل لاهوت التحرير في السياق الآسيويّ على إظهار الجانب التأمّليّ العميق لتلك القارّة التي خلّفت دياناتها القديمة الرائعة بصماتها في الجنس البشريّ. وصف ألويزيوس پييريس[٣٤]، الشعوب الآسيويّة على أنّها شعوب فقيرة وفي الوقت نفسه مؤمنة[٣٥]. هذان العاملان، الفقر والإيمان، يؤدّيان إلى تحرير جذريّ وكامل[٣٦]. أمّا في المجتمع الأفريقيّ الأمريكيّ فقد جنى لاهوت التحرير ثماره من خلال موسيقى السود التي ترجع أصولها إلى السود الأمريكيّين الذين كانوا يردّدونها أيام عبوديّتهم التي تشهد على كثير من المآسي[٣٧]. كان اللاهوت القائم على السياق الأفريقيّ أيضًا منفتحًا على الثروات الثقافيّة للشعوب الأفريقيّة؛ وكان ومازال الدين العنصر الجوهريّ لهذه الثروة الثقافيّة.

تبقى الصلاة الوسيلة المتميّزة من أجل التواصل مع المسيح ومن أجل «حفظ جميع هذه الأشياء في قلوبنا»، كما فعلت أمّه (انظر لو ٢: ٥١). يخبرنا الإنجيل بمناسبات

(34) Aloysius Pieris.

(35) "Towards an Asian Theology of Liberation: Some Religio-Cultural Guidelines, in *Asia's Struggle for Full Humanity,* V. Fabella, ed. (Orbis, 1980), pp. 75-95.

(٣٦) انظر الخطاب الختاميّ لمؤتمر EATWOT الخامس

(New Delhi, August 1981) in *Irruption of the Third World*, V. Fabella and S. Torres, eds. (Orbis, 1983), p. 201.

من المعروف أنّ التحرير (*itkum*) هو مسعى دائم لكلّ ديانات العالم. وإن كان التركيز ينصبّ على التحرّر الداخليّ والروحيّ فبحثهم يتضمّن أيضًا أبعادًا ذات صلة بما هو اجتماعيّ، التأكيد على التخلّص من الطمع والتمسّك بالخيرات الماديّة ومركزيّة الذات. إنّ الفقر الاختياريّ أمر مركزيّ في التعبّد الآسيويّ.

(37) J. Cone, *The Spirituals and the Blues: An Interpretation.* (New York: Seabury, 1972).

كما قام ألويزيوس پييريس بكتابة كتاب مهمّ جدًّا ترجمه إلى العربيّة الأب وليم سيدهم اليسوعيّ بعنوان: *لاهوت التحرير الآسيويّ*، دار المشرق، بيروت طبعة ثانية ٢٠١٣.

مختلفة حين ذهب الربّ المسيح منفردًا ليصلّي. كان التأمّل جزءًا جوهريًّا من حياته. في واحدة من أصعب الأوقات في تجربته، وبّخ سيّدنا المسيح تلاميذه لأنّهم كانوا غير قادرين على المثابرة معه أثناء صلاته النهائيّة، التي تحوّلت إلى الكفاح الأصعب بالنسبة له. يخبرنا لوقا أنّه «كان في جهاد يصلّي بأشدّ الحاجة، وصار عرقه كقطرات دم نازلة على الأرض» (٢٢: ٤٤-٤٥). بالتواصل مع صلاة يسوع يجب أن نتوصّل إلى هذا «الجهاد»، وهذا ما تعنيه الكلمة اليونانيّة (Agonia). ولكنّ هذا ليس من الصعب لأولئك الذين يضعون حياتهم على المحكّ حيث يتقاسمون مصير المسحوقين والفقراء في أمريكا اللاتينيّة.

يجب على من يتبنّون منظور التحرير أن يكونوا على درجة كبيرة من الحساسيّة حتّى يستطيعوا تنمية البعد التأمّليّ وإدراك الحفاوة التي تحتفل بها الشعوب بإيمانهم بأنّ الله هو منبع الحياة الكريمة المنشودة. ومع ذلك ما أبعد أن أبتغي الدفاع في هذا السياق عن هذه الروحنة التي تُسْتَخْدَم كملجأ من متاعب ومعاناة الحياة اليوميّة فقط. فلقد أشرت مرارًا إلى رغبة هؤلاء وإصرارهم على العيش، كما أشرت إلى الثراء المتبادل بين الصلاة كملجأ من متاعب الحياة اليوميّة وبين الإصرار على الحياة، بينما يفصل الفكر الغربيّ بين هذين العاملين الجوهريّين في الحياة المسيحيّة. إنّ الفكر الغربيّ يطبّق باستمرار هذا الانقسام في تفسير كلّ من السلوك العفويّ لدى الشعوب والثقافات الأخرى والجهود اللاهوتيّة المُحْرَزَة في هذا السياق.

أنا بالطبع لا أتحدّث عن التقنيّات العلميّة الصحيحة التي أثبتت نجاحها تمامًا، ولكن عن العمليّة التي بموجبها يتحقّق وجود متنوّع ومنفتح على الخبرات المتعدّدة والتي تتقدّم نحو التغيير وسط انتكاسات لابدّ أن تصيبها من أجل أن تتطوّر تدريجيًّا وينطلق منها الإبداع. إنّها مسألة من الصدق أن ندرك هذه الحقيقة، فضلًا عن احترام

أولئك الذين يشهدون للمسيح. نجد إذًا أنفسنا أمام عمليّة يستحيل الفصل فيها بين التضامن مع الفقراء وبين الصلاة. وهذا يعني أنّنا تلاميذ المسيح، الذي هو ابن الله وإنسان.

ما نراه هنا روحانيّة أصيلة، فهذا معنى أن نكون مسيحيّين. من هذه التجربة الغنيّة ونحن نقتدي بيسوع المسيح يخرج لاهوت التحرير؛ والاقتداء بالمسيح يشكّل الممارسة، أي الالتزام والصلاة معًا، هذا ما يترسّخ عليه تأمّلات لاهوت التحرير. فالعدد المتزايد من الأعمال اللاهوتيّة في أمريكا اللاتينيّة عن الروحانيّة في السنوات الأخيرة لم يعد تذييلًا لموضوعات أخرى، بل يُمثِّل بالأحرى ولوجًا أعمق للمنبع الذي يتدفّق منه الفكر اللاهوتيّ.

إنّ العمل المُنْجَز عن الروحانيّة سوف يساعد أكثر ممّا أُنجِزَ حتّى الآن على تطوير الجانب التقليديّ للاهوت (الذي أُقِرّ في وقت مبكّر في وجهة النظر التي أعتمد عليها في هذا العمل)، والذي كان على وجه التحديد قائمًا على الحكمة. إنّ الحديث عن الإيمان لمعرفة تجلب معها تذوّقًا روحيًّا لكلمة الربّ، وعلى هذا النحو، يغذّي الإيمان حياتنا ومصدر فرحنا.

في لاهوت التحرير يقع الطريق نحو نقاش عقلانيّ عن الله ضمن دورة أوسع وأكثر تحدّيًا: وهي الاقتداء بيسوع المسيح. يفترض الحديث عن الله أنّنا نعيش بعمق كتلاميذ له، وكما قال في أمثال كثيرة جدًّا إنّه «الطريق» (انظر يو ١٤:٦). قادتني هذه الحقيقة إلى التحليل النهائيّ بأنّ نهج الحديث عن الله دائمًا معزّز بروحانيّتنا. بعبارة أخرى، إنّ التمييز بين مرحلتيّ العمل اللاهوتيّ ليس مجرّد مسألة أكاديميّة، بل، قبل كلّ شيء، مسألة حياة وعيش الإيمان. أن نكون جزءًا من حياة شعبنا، نتقاسم معاناتهم وأفراحهم، همومهم وكفاحهم، فضلًا عن الإيمان والأمل بأن يعيشوا كمسيحيّين في المجتمع، كلّ هذا ليس إجراءً شكليًّا للعمل

اللاهوتيّ؛ بل مطلبًا كوننا مسيحيّين. لهذا السبب، يتغذّى العمل اللاهوتيّ أيضًا من جذور التأمّل الذي يسعى إلى شرح إله الحياة بينما الموت في كلّ مكان.

## مرتكز التأمّل

إنّ الرحم التاريخيّ الذي وُلِد منه لاهوت التحرير هو حياة الفقراء، وبوجه خاصّ، من الجماعات المسيحيّة التي نشأت في حضن الكنيسة المعاصرة في أمريكا اللاتينيّة. تمثّل هذه التجربة الخلفيّة التي من منطلقها يسعى لاهوت التحرير إلى قراءة كلمة الله متأهّبًا للتحدّيات التي يطرحها الإيمان داخل العمليّة التاريخيّة التي تعهّد بها هذا الشعب. الوحي والتاريخ، والإيمان بالمسيح وحياة الناس، الايمان بالمجيء الثاني للمسيح والتطبيق العمليّ: كلّها عوامل أدّت إلى ما يُسَمّى بدائرة التأويل اللاهوتيّ. والهدف منها التعمّق في الإيمان بالله الذي أصبح واحدًا منّا، انطلاقًا من أساس تجربة مليئة بالإيمان والتزام أولئك الذين يقرّون أنّه مخلّصهم(٣٨).

ولذلك، فإنّ التحدّيات الرئيسيّة التي يجب أن يستجيب اللاهوت لها هي رسالة الكتاب المقدّس على ضوء أوضاع الشعب المظلوم اليوم على الرغم من أنّه مسيحيّ. وبما أنّ لاهوت التحرير هو الفكر الناقد للكنيسة حيث كلمة الله، فسوف

---

(٣٨) يُعدُّ كلّ ذلك واضحًا بالنسبة لأمريكا اللاتينيّة، ولكنّ الأمر نفسه يسري على كلّ المفاهيم التي تتبنّاها مناطق لاهوت التحرير، كما يقول اللاهوتيّ آلان بوساك من جنوب أفريقيا: «بينما نقرّ بأنّ ليست كلّ تعبيرات لاهوت التحرير متطابقة، علينا أن نعترض بشدّة على كلّ الانقسام (والتباين) الذي يقيمه البعض بين لاهوت تحرير السود في جنوب أفريقيا ونظيره في الولايات المتحدة، وبين لاهوت التحرير الأسود ولاهوت التحرير الأفريقيّ ولاهوت التحرير في أمريكا اللاتينيّة. كمسألة مبدأ سعينا إلى تناول كلّ هذه التعبيرات داخل السياق الذي تنتمي إليه: سياق لاهوت التحرير».

Allan Boesak, *Farewell to Innocence* (Orbis books, 1977), p. 7.

يصنع لاهوت التحرير قيم الإيمان والرجاء والمحبّة التي تلهم التطبيق العمليّ في حياة المسيحيّين. وسيكون عليه أيضًا السعي إلى تصحيح الانحرافات المحتملة من جانب أولئك الذين يرفضون المشاركة في تصحيح هذا التاريخ وتعزيز العدالة النابعة من الثقة في إله الحياة، وأيضًا من جانب أولئك الذين أوشكوا على نسيان الجوانب المركزيّة من الحياة المسيحيّة، لأنّهم استسلموا لقبضة النشاط السياسيّ ومتطلّباته.

بما أنّ لاهوت التحرير يتّخذ نهج النقد الفكريّ، فهو يرفض أن تكون المسيحيّة مبرِّرا لمواقف اتُّخِذَت بالفعل. ويسعى إلى إظهار أنّه ما لم نقم بالتزام مستمرّ نحو الفقراء الذين خصّهم الله في ملكوته، فسوف نصبح بعيدين كلّ البعد عن الرسالة المسيحيّة. يسعى لاهوت التحرير أيضًا إلى تعزيز الالتزام برسالة الإنجيل ليصبح التزامًا أكثر تكاملًا وفاعليّة من أجل تحقيق الخلاص المحرِّر. اللاهوت تبشير المجتمع المسيحيّ، وبالتالي فإنّه يتطوّر إكليريكيًّا. تكمن مهمّة اللاهوت داخل الكنيسة حيث يُتَلَقَّى الوحي وحيث يتغذّى من هبة النبوّة، والإدارة، والتعليم من أجل توجيه جهود الكنيسة.

يتضح ممّا قلته مرارًا أنّه عندما أضع التأمّل بالمعنى الدقيق في المرحلة *الثانية* من العمل اللاهوتيّ، لا يعني ذلك بأيّ حال من الأحوال القول بأنّه *ثانويّ*. يأتي الحديث عن الله في المرتبة الثانية لأنّ الإيمان يأتي في المقام الأوّل، وهو المنبع الذي ينطلق منه اللاهوت. وكما نرى في المبدأ الذي وضعه القدّيس أنسلم «أؤمن لكي أعقل»[٣٩]. للسبب عينه، فعمليّة التأمّل لديها دور لا غنى عنه، ولكنّها أيضًا تابعة للإيمان الذي نعيشه ونتلقّى منه التوجيه داخل جماعة الكنيسة.

المرحلة أو الخطوة الأولى من العمل اللاهوتيّ هي الإيمان المُعَيَّن الذي يجد تعبيره

(39) Credo ut intelligam.

في الصلاة والالتزام. أن نعيش الإيمان يعني أن نضع قيد التنفيذ العناصر الجوهريّة للوجود المسيحيّ، وذلك على ضوء متطلّبات ملكوت الله. يحيا الإيمان هنا «في الكنيسة»، التي تهدف إلى إبلاغ رسالة الربّ. أمّا الخطوة الثانية من اللاهوت، أي التأمّل بالمعنى الصحيح للمصطلح، الغرض منه قراءة هذا التطبيق العمليّ المتكامل على ضوء كلمة الله. هناك حاجة للتمييز بين الأشكال الملموسة للالتزام المسيحيّ، ويُنْجَز هذا التمييز من خلال اللجوء إلى مصادر الوحي[٤٠]. إنّ أقصى معايير القدرة على التوصّل إلى الاستنتاجات الصحيحة تأتي من الإيمان بالحقيقة المجرّدة وليس بالتطبيق العمليّ نفسه. إلّا أنّ «وديعة الإيمان» ليست مجموعة حقائق مُفَهْرَسَة بدون تأثير، بل على العكس، فالإيمان يحيا داخل الكنيسة، حيث يُحَثّ المسيحيّون على الاستجابة لمشيئة الربّ؛ كما تُقَدَّم لهم معايير هذه الاستجابة في ضوء كلمة الله.

لهذه الأسباب جميعها، يصبح المبدأ الرئيسيّ هو «التأمّلات في التطبيق العمليّ على ضوء الإيمان» من أجل تعزيز الروابط الضروريّة والمثمرة بين الأورثوبراكسيس[٤١] والعقيدة. فضرورة هذه العلاقة الدائريّة بين الاثنين هي النقطة التي يؤكّد عليها لاهوت التحرير بشكل متكرّر؛ كما هو الحال دائماً في التعامل مع الأبعاد الأساسيّة لواقع واحد بدون غيره، فإنّه ليس من الممكن القبول بشأن والتقليل من شأن آخر. إنّ أيّ محاولة للتركيز على جانب واحد فقط يعني فقدان كلّيهما؛ فالأورثوبراكسيس

---

(٤٠) كما قال أساقفة بيرو بشأن هذا الموضوع: «بالنسبة للمسيحيّين توجد المعايير العليا للحقيقة في الأمور الأخلاقيّة والدينيّة داخل الوحي كما يفسّره مَن لهم الحقّ المشروع. على كلّ لاهوت أن يكون مؤسّسًا على الوحي كما حفظته وديعة الإيمان. من نقطة الانطلاق هذه يستطيع اللاهوت أن يفكّر في أيّ شيء وفي كلّ شيء بما في ذلك التطبيق العمليّ، الذي يخضع دائماً للوحي».

*(Documento sobre teología de la liberación* [October 1984], 44).

(٤١) *Orthopraxis* أي استقامة الممارسة (المُتَرجِم).

والعقيدة يحتاج واحدهما إلى الآخر، ويتأثّر سلبًا كلّ منهما إذا تناسينا الآخر[٤٢]. الطريقة الجدليّة التي يُعَامَل هذا الموضوع بها في بعض الأحيان (سواء لصالح أو ضدّ وحدة الأورثوبراكسيس والعقيدة) لا ينبغي أن تجعل أحدًا ينسى أنّ الإخلاص لرسالة يسوع لا ينبغي إفقاره أو تشويه جوانبه بالاختيار حيث لاخيار ممكن. في فقرة رئيسيّة من إنجيل مرقس (٨: ٢٧–٣٣) يتكلّم يسوع بطريقة قاطعة بشأن ضرورة عيش هذه العلاقة الدائريّة المثرية[٤٣]. على اللاهوت، كفكر ناقد، أن يساهم في تعميق هذه الوحدة العميقة.

ابتداءً من التطبيق العمليّ في المسيحيّة (الالتزام والصلاة)، يسعى اللاهوت إلى توفير لغة للتحدّث عن الله. إذ إنّه يتعامل مع الإيمان الذي هو جزء لا يتجزّأ من الأوضاع الملموسة التي يعاني منها الغالبيّة، وإلى درجة معيّنة، جميع سكّان أمريكا اللاتينيّة. إنّ السؤال الذي يجب على كلّ من يقومون بالخدمة الرعويّة، وبالتالي اللاهوتيّة، طرحه هو: كيف يمكن أن نقول للفقراء، الذين يُجْبَرون على العيش في الظروف التي تجسّد الحرمان من الحبّ، إنّ الله يحبّهم؟ وهذا يعادل السؤال: كيف يمكن أن نجد وسيلة لنتحدّث عن الله وسط تجربة المعاناة والظلم التي يعيشها الفقراء في أمريكا اللاتينيّة؟ كيف يمكن أن نخلق لاهوتًا في حين «آياكوتشو» لم تنتَهِ بعد[٤٤]؟ إنّنا ككنيسة، أي مجمع تلاميذ يسوع، يجب علينا أن نعلن قيامته لقارّة شابتها «اللاإنسانيّة»[٤٥] و«عدم جعل الفقر أمرًا إنجيليًّا»[٤٦]. وكما قلت في وقت سابق، يعني

(42) See *La verdad los hará libres,* pp. 140-47.

(43) See *We Drink From Our Own Wells,* pp. 45-51.

(٤٤) هناك أسئلة طرحتُها في كتابي: *On Job*. آياكوتشو (Ayacucho) مدينة في بيرو ضربها الفقر والعنف اسمها من لغة الكيتشوا ويعني ركن الأموات.

(٤٥) *ميدّيين*، «الفقر»، ١.

(٤٦) *بويبلا*، ١١٩٥.

الفقر الموت، ويعود أصل لاهوت التحرير إلى التناقض بين المهمّة العاجلة المتمثّلة في إعلان قيامة المسيح الحيّ وبين الموت الذي كان يعيشه الفقراء في أمريكا اللاتينيّة.

اللاهوت القائم في مثل هذا الإعداد له شيء مشترك مع كلّ اللاهوت: حوار مع الثقافة السائدة أو، كما الحال في أمريكا اللاتينيّة، مع مختلف الثقافات الموجودة في هذه البقعة من الأرض. بالكاد بدأ هذا الحوار، وما زال هناك طريق طويل لنقطعه. وسوف يُعَزَّز هذا الحوار كثيرًا إذا اعتمدنا الحكمة التي ذكرتُها سابقًا أي إذا اعتبرنا اللاهوت كمعرفة تنطلق من «تذوّق» تجربة معرفة الله أوّلًا وتليها معرفة الشعب والثقافة التي ننتمي إليها. في المساهمات التي قدّمتها شخصيًّا للاهوت التحرير، أشرتُ كثيرًا إلى فيليبّي جوامان بوما دى أيالا، وسيزار بابيخو، وخوسيه كارلوس ماريّاتيجي، وخوسيه ماريّا أرجيداس، من بين آخرين، والغرض من ذلك على وجه التحديد هو مرجعيّة لفهم هذا «التذوّق». هؤلاء جميعًا مواطنو پيرو وعايش كلّ واحد منهم خبرته الخاصّة في زمن محدّد بتعمّق؛ كما أنّهم عايشوا معاناة وآمال شعوبنا، وكانوا قادرين على التعبير، عن روح هذا الوطن بهنوده الحمر والمخلطين (المستيزو). ولكنّي ما زلت أقول مُكَرِّرًا مازال ينبغي عمل أكثر مما أُنجز حتّى الآن.

لقد أصبح السعي لنكتسب فهمًا أفضل لتاريخنا مطلبًا ملحًّا. إذ إنّ الشعب الذي يعرف ماضيه بكلّ معاناته وآماله هو في وضع أفضل للمواجهة والتفكّير في الحاضر. علاوة على ذلك، يجب علينا أن نتعلّم من الجهود التي بُذِلَت لكي يفهم الإيمان المسيحيّون القادرون على مواجهة عصرهم بشكل مكثّف ومناشدة الإنجيل بوضوح وشجاعة. يسعى هؤلاء الرجال والنساء إلى رؤية واضحة وسط التغيّرات التي تحدث للتاريخ وفي كثير من المواقف، يقفون موقف المعارضة أمام مصالح الأقوياء. وأعيد للذاكرة الشهادة التي قدّمها الكثيرون من المبشّرين في القرن السادس عشر عندما

واجهوا الاستغلال الوحشيّ والقتل الذي أصاب الهنود الحمر من أجل السلطة الدنيويّة. من بين هؤلاء المبشّرين، كان بارتولومي دِى لاس كاساس، الذي رأى بعمق شديد الوضع المذري واستطاع بلورة التأمّل اللاهوتيّ على أساس هذا الوضع. ومع ذلك، فإنّ بارتولومي كان الأوّل بين متكافئين، فقد كان معه مرافقوه الذين شاركوه التزامه ورجاءه.ينبغي أن تكون شهادة هؤلاء غذاءً لحياة المجتمع المسيحيّ اليوم، لأنّه رافدٌ واحد من تقاليد الكنسيّة العظيمة التي يحيا بداخلها اللاهوت الصحيح.

على الرغم من أنّ اللاهوت لغةُ تَنَاوُلِ الربّ، إلّا أنّه يجب أن يعَرِضَ في كلّ مكان المشقّات التي يعانيها أولئك الذين يصوغون هذه اللغة، وأولئك الذين تُوَجَّه إليهم، ولكلّ لغة العديد من اللهجات. لغة يسوع الناصري (مثّلها في ذلك تلميذه بطرس، الذين قالوا له: «لغتك تظهرك» ( متّى ٢٦:٣٧). ممّا لا شكّ فيه أنّها أظهرت أنّه من الجليل وبدا ذلك غريبًا لسكّان أورشليم القدس. لغتنا اللاهوتيّة تخضع للقاعدة عينها، فتضفي عليها صبغة شعوبنا وثقافاتنا وجماعتنا العِرقيّة، ومع ذلك نستخدمها لإعلان محبّة الله الجامعة. قد لا تكون هذه اللهجة على هوى أولئك الذين حتّى الآن يعتبرون أنفسهم أصحاب اللاهوت ولا يدركون لهجتهم الخاصّة بهم (والتي، بطبيعة الحال، لديهم كلّ الحقّ في استخدامها) عندما يتحدّثون عن الله.

يسير جنبًا إلى جنب مع الحوار بين الإيمان والثقافة في أمريكا اللاتينيّة حوار آخر لا يقلّ أهمّيّة على الرغم من اختلاف طبيعته، إذ يستند في نبرته على الآخر ولا يقلّ عنه في الأهمّيّة. وأشير هنا إلى لقاءات بين اللاهوتيّين جرت في السنوات الأخيرة وكانت نابعة من سياقات إنسانيّة تختلف عن سياقنا في أمريكا اللاتينيّة. ولقد ذكرتُ في وقت سابق أنّ الحوار بين لاهوت العالم الثالث، حيث نشأ اللاهوت من أقلّيّات

مختلف البلدان المشاركة، دار على قدم المساواة. لكنّ الحوار المستقبليّ لن يتوقّف عند حدود العالم الثالث. فجرت اجتماعات مثمرة أيضًا بين ممثّلي هيئات لاهوتيّة مختلفة في الفكر اللاهوتيّ والتي تأسّست في أوروبّا وأمريكا الشماليّة. ثمّ كان هناك لقاء عن النظرة النسويّة في اللاهوت والتي ساهمت بتقديم تحدّيات غير مسبوقة(٤٧). انطباعي أنّ الأهمّيّة الأعمق من هذا الحوار لا تكمن في اللقاء بين اللاهوتيّين، بل في التواصل الذي نشأ بين الجماعات المسيحيّة بسياقاتها التاريخيّة والاجتماعيّة المختلفة وثقافات كلّ منها، إذ إنّ هذه المجتمعات مكوّنة من الأشخاص الحقيقيّين الذين يشاركون عمليًّا في الخطاب الإيمانيّ.

أن يكون فهم جذور الإيمان منطلقًا من خصوصيّة كلّ موقف بعينه لا ينبغي أن يقودنا إلى إهمال المقارنة بين ما يبذل من جهود على مستوى الكنيسة الجامعة. فخصوصيّة كلّ موقف لا تعني العزلة. صحيح، بالطبع، أنّ كلّ نوع من التفكير اللاهوتيّ لا يمكن، ولا يجب، أن يطبق بدون التفكير في سياقات مختلفة عن تلك التي نشأ فيها؛ سوف يكون من الحماقة أن نعرّض لاهوت التحرير إلى ذلك كما لو كان وصفة طبيّة للعلاج. ولكنّه أيضًا ليس من الصحيح أن نعتبر كلّ خطاب لاهوتيّ على أنّه خطاب شامل جامع. لهذا السبب، وإلى الحدّ الذي ينبع من تجربة إنسانيّة ومسيحيّة عميقة، لكلّ لاهوت أيضًا دلالة جامعة، أو كلّ فكر لاهوتيّ هو بمثابة تساؤل تحدٍّ للمؤمنين من تجارب عديدة ومختلفة لوضعها بشكل أكثر دقّة.

---

(٤٧) بشأن التعهّد بهذا في منطقة أمريكا اللاتينيّة انظر:

*El rostro feminino de la teología* (San José, Costa Rica: DEI, 1986)

مجموعة أوراق تعبّر عن المواقف قرأها نساء عالمات في اللاهوت إبّان المؤتمر الأمريكيّ اللاتينيّ للاهوت التحرير من منظور المرأة.

"Reunión Latinoamericana Teología de la Liberación desde la perspectiva de la mujer" (Buenos Aires, 1985).

إنّ الرسالة الجامعة الصحيحة لا تكون باللغة نفسها وإنّما في تحقيق الفهم الكامل النابع من جوانب كلّ لغة. يخبرنا سفر أعمال الرسل بأنّ سبب الدهشة التي شعر بها المتحدّثون الذين كانوا مجتمعين في أورشليم القدس يوم العنصرة لم يكن بسبب لغاتهم المختلفة، بل «نحن نسمع كلّ واحد منّا في لغته التي وُلِدَ فيها» (**رسل** ٢:٦-٨). الهدف، إذًا، ليس الاتّساق بل الوَحدة العميقة والتواصل أو *كوينونيا*. إنّ عنصر الكوينونيا المسيحيّ (الذي يمتدّ إلى ما أبعد من الحوار الفكريّ المجرّد) هو الفهم بأنّ مختلف أشكال اللاهوت موجودة في عمق كنسيّ جامع وإعطاء التعبير الغنيّ والمتنوّع في معرفة الحقيقة التي أعلنها الابن الوحيد.

**أصدقاء الحياة**

المسيحيّون شهود للمسيح القائم من بين الأموات. تلك هي الشهادة التي تدعونا إليها الكنيسة دومًا. وفي الوقت نفسه تكون هذه الشهادة رسالة الكنيسة قلبًا وقالبًا، وهو أن ندرك أنّ الحياة، وليس الموت، الفاصل الوحيد في التاريخ، وأنّها مصدر فرح المؤمنين الذين يعايشون محبّة الله غير المستحقّين لها. ويكون إعلان البشرى هنا إيصال هذا الفرح، بل أيضًا أن يُحيل، إلى الفرد وإلى المجتمع، الخبر السار عن محبّة الله التي بدّلت حياتنا.

اللاهوت خادم هذه البشرى بملكوت المحبّة والعدالة. لا يقع الإنسان خارج هذا الملكوت القائم عبر التاريخ بل يغيّره، وفي الوقت نفسه يذهب به إلى أبعد من التاريخ نفسه. لقد جعل لاهوت التحرير هذه البشرى نقطة انطلق منها ليعلن معنى رسالة الإنجيل في تاريخ أمريكا اللاتينيّة. إنّها في الواقع أشدّ نقاط اهتمام لاهوت التحرير، أي إعلان الإنجيل إلى شعوب أمريكا اللاتينيّة، فهذا ما أوجد لاهوت التحرير، والذي يستمرّ في تدعيم جهوده من أجل الخلاص.

من أهمّ إنجازات الكنيسة في أمريكا اللاتينيّة بين ١٩٦٨ و١٩٨٨ بذل جهود غير مسبوقة من أجل تجديد مهمّتها الإرساليّة، وأخيرًا من أجل التحرير. أصبح علينا إذًا في هذا السياق أن ندرك معنى الخيار التفضيليّ للفقراء. ونتيجة لذلك، اكتسبت الكنيسة وجودًا غير مسبوق في جميع أنحاء أمريكا اللاتينيّة (بما في ذلك القطاعات التي كانت تعتبر نفسها بعيدة عن حياة الكنيسة) وكذلك على الساحة العالميّة. وقد لعبت عدّة عوامل دورًا في اكتساب الكنيسة مكانتها الجديدة (وما زالت الكنيسة تعمل جاهدة)، ولاهوت التحرير عامل مهمّ حين عبّر إلى حدّ كبير بطريقة تفصيليّة عن المجتمع المسيحيّ في أمريكا اللاتينيّة الذي يعلن الآن رسالته.

لقد أثارت شهادة المسيحيّين حتمًا رفضًا وهجومًا أليمًا. وعلى الرغم من ذلك، فالالتزام الذي قطعته الكنيسة على نفسها هو وعي الكنيسة بضرورة إعلان وبناء السلام القائم على العدالة للجميع، ولكن بصورة خاصّة لأولئك الذين يعانون اليوم أكثر تحت سوء المعاملة والاستغلال. لقد جعلت الكنيسة في أمريكا اللاتينيّة هذا الالتزام في أشكال كثيرة بطول وعرض المنطقة، وقد بدأت تجعل صوتها مسموعًا خارج حدودها. ففي استجابة لكلمة الإنجيل، دعا المجمع الفاتيكانيّ الثاني الكنيسة بأكملها إلى مثل هذا الالتزام. تلك هي السمة المميّزة للمجتمع المسيحيّ أن يخرج إلى العالم «فاذهبوا وتلمذوا جميع الأمم» (متّى ٢٨:١٩)، وبالتالي لا يكتفي بإنجازات سابقة. فوجب على الكنيسة أن تذهب باستمرار عن نفسها متطلّعة إلى قدوم الربّ المنتظر.

## التحرير هبة الحياة

جعلت العمليّة التاريخيّة التي قادتها وشاركت في صنعها أمريكا اللاتينيّة، بجانب التجارب العديدة التي مرّ بها المسيحيّون هناك خلال هذه العمليّة، لاهوت التحرير

يتحدّث عن الخلاص في المسيح من حيث التحرير. يعني هذا النهج الاستماع إلى «الصرخة الصامتة التي يئنّ بها الملايين من البشر مع رعاتهم برجاء من أجل تحرير لا يتحقّق لأمثالهم»[٤٨]. وقد أضاف مؤتمر پويبلا إلى الصرخة معبّرًا «قد تكون هذه الصرخة صامتة في الماضي ولكن اليوم أصبحت صوتًا عاليًا وواضحًا، ويعلو أكثر فأكثر لينذر بالخطر أحيانًا» (رقم ٨٩).

نجد أنّ في المؤتمَرين قد عرض الأساقفة بوضوح تامّ الوفاء برسالة الربّ الذي يعمل في التاريخ من أجل خلاص الشعوب من خلال تحريرها من كلّ أنواع العبوديّة. وسيرًا في طريق ميديّين نفسه وپويبلا، وجّه البابا يوحنّا بولس الثاني كلمات قويّة ومعبّرة إلى أساقفة البرازيل قائلًا: «إنّ الفقراء في هذا البلد من تقومون أنتم برعايتهم، وكذلك فقراء هذه القارّة هم أوّل من يشعر بأمسّ الحاجة إلى *إنجيل التحرير الجذريّ والمتكامل*. وإخفاء هذه الرسالة عنهم سيكون خداعًا لهم وخذلانًا لهم»[٤٩].

الجمع بين هذين العاملين وهو رسالة الربّ في قلب الكتاب المقدّس والتشوّق العميق الذي تشعر به شعوب دول أمريكا اللاتينيّة، جعلنا نتحدّث عن التحرير في المسيح ونجعل هذا المحتوى الجوهريّ للبشارة شيئًا مماثلًا حدث ويحدث في قطاعات أخرى للبشر وفي الكنائس المسيحيّة الموجودة في وسطهم. هناك تشوّق إلى التحرّر نابع من عمق قلوب الفقراء والمقهورين في هذا العالم انفتاحهم لتلقّي حبّ الله المخلّص. إنّ هذا التشوّق علامة على الوجود النشط للروح القدس. ورسالات لاهوت التحرير المختلفة التي أشرت إليها تواجه التحدّيات وتعبّر عن التجربة وإمكانيّاتها.

---

(٤٨) *ميدّيين*، الفقرة، ٢.

(٤٩) رسالة أبريل (نيسان) ١٩٨٦.

منذ البداية، كان يُنْظَر إلى التحرير على أنّه شيء شامل، وهو واقع لا يتجزّأ ولا يستبعد أيّ شيء من هذا الواقع، لأنّ هذا ما يفسّر عملِ الربّ الذي فيه يفي بكلّ الوعود (انظر ٢ قور١). ولهذا السبب حرصتُ على أن أميّز بين مستويات أو أبعاد ثلاثة للتحرير في المسيح. ووضع مؤتمر پويبلا التمييز الخاص به (رقم ٢٩ - ٣٢١). أوّلًا، هناك التحرّر من الأوضاع الاجتماعيّة من ظلم وتهميش والتي أجبرت الكثيرين (بل أجبرت الجميع بشكل أو بآخر) على العيش في ظروف تتعارض مع إرادة الله لحياتهم. ولكن لا يكفي أن نتحرّر من الهياكل الاجتماعيّة والاقتصاديّة القمعيّة؛ هناك حاجة مُلِحّة أيضًا للتغيير في أنفسنا كي نعيش الحرّيّة من أعماق قلوبنا في مواجهة كلّ أنواع العبوديّة، وهذا هو البعد الثاني للتحرير.

وأخيرًا، هناك أيضًا التحرّر من الخطيئة الذي يوجّه ضربة إلى أعمق جذور للعبوديّة؛ إذ الخطيئة كسر للصداقة مع الله ومع البشر، وبالتالي لا يمكن استئصال الخطيئة إلّا من خلال محبّة الله المخلِّصة غير المستحقّين لها والتي نتلقّاها بالإيمان وبالشركة مع بعضنا البعض. التحليل اللاهوتيّ (وليس التحليل الاجتماعيّ أو الفلسفيّ وحده) يؤدّي إلى التحرّر من الخطيئة من أجل التخلّص من الظلم الاجتماعيّ وغيره من أشكال قمع الإنسان والتصالح مع الله وإخواننا من بني البشر.

واستَلهَمْتُ فكرة التحرير الشامل من التنمية المتكاملة التي أقرّها البابا بولس السادس في المنشور البابويّ تقدّم الشعوب (رقم ٢١). وانطلاقًا من هذا المفهوم أظهر البابا كيف أنّه من الممكن، بدون الخلط بين مختلف المستويات، التأكيد على الوحدة العميقة لعمليّة تقود من ظروف أقلّ إنسانيّة إلى ظروف أكثر إنسانيّة. من بين الظروف «الأكثر إنسانيّة»، كما سرد «وأخيرًا وقبل كلّ شيء: الإيمان، فهو هدية من الله تتلقّاها إرادة الإنسان الطيّبة، وكذلك الوحدة في محبّة المسيح، الذي يدعونا جميعًا للمشاركة

كذُرّيّة في حياة الله الحيّ، والآب لجميع البشر»[٥٠]. واضح هنا أنّ البابا يتحدّث عن إمكانيّات الإنسان بمعناه الشامل، وغير متجاهل مجّانيّة الإيمان والمحبّة.

ليس هناك أدنى مسحة من الحلوليّة في هذا النهج من أجل تحرير متكامل. ولكن إذا كان أيّ تعبير قد استخدمتُه ربّما أعطى انطباعًا بأنّ هناك حلوليّة، أريد أن أقول هنا بالقوّة نفسها أنّ أيّ تفسير على طول تلك الخطوط غير متوافق مع موقفي. وعلاوة على ذلك، تشديدي المتكرّر (في كتاباتي) على محبّة الله غير المستحقّين لها والكلمة الأولى والأخيرة فيوحي الكتاب المقدّس أدلّة موثوقًا بها لما أقول. إنّ محبّة الله المخلِّصة والشاملة هي التي تقودني للحديث عن التاريخ باعتباره واحدًا عميقًا (في قولي هذا، لا أنسى أيضًا الفروق الموجودة في التاريخ). ما أريد أن أقوله عندما أتحدّث عن التاريخ قد أعرب عنه بكلّ دقّة أساقفة بيرو في وثيقة أكتوبر ١٩٨٤: «إن كنّا نقصد «بتاريخ الخلاص» ليس فقط الأعمال الإلهيّة كالخلق والتجسّد والفداء، ولكن أعمال البشر التي تستجيب للمبادرات الإلهيّة (إمّا بقبولها أو رفضها)، فسيكون هناك في الواقع تاريخ واحد فقط، لأنّ لكلّ إنسان مكانًا في الخطّة الإلهيّة سواء شاء أم أبى في مساعيه البشريّة التي ينتابها الشكّ، وسواء كان على وعي بها أم لا»[٥١].

التاريخ هو الميدان حيث يحقّق الكائن البشريّ إنجازاته وحيث يقرّر بكلّ حرّيّة وإرادة كاملة قبوله إرادة الربّ المخلِّصة أو رفضها[٥٢].

ولذلك يُقْصَد بلاهوت التحرير أن يكون لاهوت الخلاص. الخلاص هو عمل

(50) Translated in J. Gremillion, Ed. *The Gospel of Peace and Justice: Catholic Social Teaching since Pope John XXIII,* Orbis, 1976, p. 393.

(51) *Documento sobre teología de la liberación,* October 1984.

(٥٢) حول هذه النقطة اقرأ كتابي:

*La verdad los hará libres,* pp. 180-202.

الله في التاريخ وما بعد التاريخ. فالخلاص هبة الله النهائيّة لأبنائه، والذي في روحه نتقاد. فالبنوّة والانتماء كلاهما على حدّ سواء نعمة ومهمّة نلتزم بهما في حياتنا؛ ويجب التمييز بينهما بدون فصل، تمامًا ووفقًا لإيمان الكنيسة كما أعلنته في مجمع خلقيدونية، فلاهوت المسيح وناسوته لم ينفصلا.

هذه الحقيقة الكريستولوجيّة تمكّننا من تحديد ما يعطي الوَحْدَة وما يخلق الازدواجيّة في عمليّة التحرير، أي في أعمال الله المخلِّصة التي يدعونا إلى مشاركته فيها. ولقد حرص مؤتمر بويبلا في اختيار لغة صِيغَت بعناية بشأن الأبعاد الثلاثة للتحرير: «نحن نتحرّر من خلال مشاركتنا في الحياة الجديدة التي أعطاها لنا يسوع المسيح، والشركة معه في سرّ موته وقيامته. ولكن لن يكون التحرّر صحيحًا إلّا بأن نحيا ونعمل في هذا السرّ المقدّس على الأبعاد الثلاثة المذكورة سابقًا، بدون التركيز على بُعد واحد منهم واستبعاد الاثنين الآخرين. وهذه الأبعاد الثلاثة مكتملة تجنّبنا من تقليص السرّ إلى اتّحاد روحيّ مع الله (غير جسديّ)، أو إلى الفعل الأفقيّ في شركة لعلاقات محضّ وجوديّة شخصانيّة للأفراد والجماعات الصغيرة، أو لأيّ صيغة أخرى من الأفقيّة الاجتماعيّة أو الاقتصاديّة، أو السياسيّة». (رقم ٣٢٩١).

يمنعنا مفهوم لاهوت التحرير بكلّ جوانبه وأبعاده من السموّ بفعل على حساب الفعل الآخر.

في عرض هذه المسألة، هناك نقطة جوهريّة «البعد الثاني» لا نعطيها دائمًا قيمتها الحقيقيّة، ألا وهي تحرير الإنسان. أنا شخصيًّا قد أكّدت دائمًا أهمّيّة هذا البعد في كتاباتي. يعكس هذا التأكيد الجهد المبذول لتجنّب النهج الضيّق المُتَّخَذ من أجل التحرير عندما يحدث التمييز بين مستويين فقط، السياسيّ والدينيّ. لا شكّ في أنّ السياسة والدين جانبان أساسيّان للتحرير، ولكن غالبًا ما أدّى الاهتمام الخالص بهما

إلى التباين بينهما، وبالتالي إفقار كلّ منهما على حدّ سواء، أو إلى تحديد هويّة كلّ منهما، وبالتالي إلى تضليل معناهما. من وجهة النظر اللاهوتيّة، قد استطاع الاهتمام بالطبيعة الإنسانيّة التوسّطيّة، التي لا تُختزَل في جوانب اجتماعيّة وسياسيّة، توحيد السياسة والدين ومع ذلك بدون الخلط بينهما، بل جعلت وجهة النظر اللاهوتيّة أيضًا إمكانيّة للتحدّث عن عمل الله المخلِّص كعمل شامل متكامل غير مستحقّين له، وذلك بدون أن يتدنّى إلى مجموعة أعمال بشريّة بحتة، وكذلك استطاع اللاهوت الربّط بين الأبعاد الدينيّة والسياسيّة وفي الوقت نفسه تجسيد القيم الأخلاقيّة اللازمة. ومع ذلك، تسبّب القصور الذاتيّ عند البعض إلى تفسير الأبعاد الثلاثة التي ميّز بينهم لاهوت التحرير ولاحقًا تفسير يوبيلا الأكثر شيوعًا ولو اختلف لاهوتيّا -المنظور بأنّ هناك علاقة بين بعدين اثنين فقط من بين الأبعاد.

في إرشاده الرسوليّ للإنجيل أدلى البابا بولس السادس ببيان في غاية الدقّة: «يجب علينا... أن نقول ما يلي حول التحرير الذي يعلنه العمل الإنجيليّ ويسعى إلى تحقيقه:

أ) لا يمكن أن يقتصر على المجالات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة فقط ولكن يجب أن يشمل الفرد كاملًا بجميع الأبعاد، بما في ذلك العلاقة مع المطلق وحتّى مع مَنْ هو مطلق، أي الله.

ب) لذلك، يستند على مفهوم *الطبيعة البشريّة*، والأنثروبولوجيا، التي لا يمكن أبدًا أن نضحّي بها من أجل متطلّبات استراتيجيّة أو غيرها، أو من أجل ممارسات، أو من أجل فاعليّات قصيرة المدى»[٥٣].

في واقع الأمر، في إطار رؤية أكثر اكتمالًا من عمليّة التحرير، البعد الثاني – وهو الأكثر تواضعًا- يساعدنا على فهم أفضل لعمليّة التحرير في ضوء الإيمان.

(53) *The Pope Speaks,* 19, 21 (1976).

كلّ ما قيل يدلّ على أنّ التحرير، عند فهمه ككلّ متكامل لا يتجزّأ (كما هو الحال في لاهوت التحرير في وثائق ميديّين)، هو الموضوع المحوريّ لإعلان البشارة. فهو في قلب عمل الربّ المخلّص وملكوت الحياة، بل هو ما يريده إله الملكوت.

## درب الفقر والاستشهاد

ما يعرفه الجميع أنّ الكاردينال ليركارو[٥٤] مُستَلهِماً يوحنّا الثالث والعشرين، وآباء آخرين من المجمع الفاتيكانيّ الثاني، أراد أن يجعلَ إعلان الإنجيل إلى الفقراء المحور الرئيسيّ لمناقشاتهم. تقول فقرة من الدستور نور الأمم، الوثيقة التي تقرّ هذه الرغبة، إنّ الكنيسة، مثل مؤسّسها، تعيش حياة «الفقر والقهر» (رقم ٨). وفي واحدة من أغنى الوثائق الصادرة عن المجمع تقول إنّ الكنيسة، مثل ربّها، يجب أن تسير في «طريق الفقر» (مرسوم في نشاط الكنيسة الإرساليّ إلى الأمم).

وقد تبنّت كنيسة أمريكا اللاتينيّة نظرة البابا يوحنّا الثالث والعشرين، فهي الكنيسة التي تعيش في جزء من عالم موسوم بالفقر على نطاق واسع، وشاهدة على موت مبكّر وغير عادل لجموعها، مدافعة عن الكنيسة في مؤتمر ميديّين بأنّ «الكنيسة في أمريكا اللاتينيّة ينبغي أن تتجلّى، بطريقة واضحة وعلى نحو متزايد، على أنّها حقًّا الكنيسة الفقيرة والفصحيّة والإرساليّة، والمنفصلة عن كلّ سلطة وقتيّة وملتزمة بشجاعة من أجل تحرير كلّ فرد» رقم ١٤.

الكرازة معناها الإعلان قولًا وفعلاً، بأنّ المسيح قد حَرّرنا، ولكنّ الكرازة دائماً مهمّة كنسيّة. فيجب أن تكون الكنيسة علامة ملكوت الله في تاريخ البشريّة. وقد رأى مؤتمر ميديّين أن تأخذ هذه العلامة شكل الفقر والإرساليّة، والفصح. بينما أعلن مؤتمر بويبلا أنّ ما يريده مؤتمر ميديّين هو بداية تأتي

(54) Lercaro.

«شيئًا فشيئًا وأن تنفصل الكنيسة عن ذوي النفوذ الاقتصاديّ أو السياسيّ، وتُحَـرِّر نفسها من مختلف أشكال التبعيّة، وتجـرّد نفسها من الامتيازات» (رقم ١٢٣)[٥٥].

دعا البابا يوحنّا الثالث والعشرون -ولن نستطيع أن ننسى هذا البابا أبدًا- الكنيسة «كنيسة الفقراء»، وردّد يوحنّا بولس الثاني هذه العبارة بقوّة في مناسبات مختلفة. ينبغي أن تكون الكنيسة كنيسة الفقراء في خدمة الجميع، ولكن مع إيلاء اهتمام خاصّ لوضعاء هذا العالم. الجماعات الكنسيّة على مستوى العامّة، التي حيّاها البابا بولس السادس قائلًا إنّها «الأمل الحقيقيّ للكنيسة»[٥٦] والتي وصفتها وثيقة بويبلا بأنّها «حدث كنسيّ يعنينا على نحو خاصّ» (رقم ٦٢٩)، هذا تجلٍّ لكنيسة الفقراء في أمريكا اللاتينيّة[٥٧]. هذه الجماعات هي المصدر الرئيسيّ لحيويّة المجتمع المسيحيّ على النطاق الأوسع فقد استطاعت أن تجعل الإنجيل مقرّبًا إلى الفقراء، والفقراء مقرّبين إلى الإنجيل وليس الفقراء فقط بل، من خلالهم، جميع الذين أثّرت فيهم أعمال الكنيسة، ربّما في ذلك مَنْ هم خارج حدودها.

ترتّب على هذا الدخول إلى عالم الفقراء، آثار عديدة لرسالة الكنيسة في أمريكا اللاتينيّة، من بينها أنّها جعلت من الممكن أن نستشفّ أبعادًا جديدة فيما يجب أن يبذله الفقراء أنفسهم في الأعمال الإرساليّة وكيفيّة التصدّي للتحدّيات التي يثيرها هذا الأمر. وقد كانت هذه تجربة أساسيّة لتأمّلات لاهوت التحرير والتي أشارت إليها بويبلا: «ساعد التعهّد برعاية الفقراء والمظلومين وصعود القاعدة العامّة من

(٥٥) مُرَدِّدة صدى ميديّين ستقول وثيقة بويبلا في نقطة لاحقة: «لقد اخترنا ... كنيسة تكون سرًّا للوَحْدَة ... كنيسة خادمة... كنيسة مُرْسَلَة تقف ذاتها على تحرير الإنسان وكلّ الإنسان» (٤-١٠٣١).

(56) *Evangelii Nuntiandi*, 58.

(٥٧) انظر بويبلا، الأرقام ٣١-٤٠.

الشعب الكنيسةَ على إكتشاف إمكانات كرازيّة لدى الفقراء. فالفقراء هم التحدّي الذي تستجيب الكنيسة له في جميع الأوقات، داعين إيّاها إلى التغيير؛ كثير من الفقراء يجسِّدون القيم الإنجيليّة في حياتهم بدءًا بالتضامن والخدمة والبساطة، والانفتاح على قبول هديّة الله» (رقم ١١٤٧).

من ناحية أخرى، وإذا نظرنا إلى الكنيسة بوصفها شعب الله، أي المجموع الكلّيّ للمسيحيّين، وجب علينا أن نقرّ بأنّ الجهود الرامية إلى التطلّع إلى سمات الربّ في وجوه الفقراء في أمريكا اللاتينيّة جلبَتْ أيضًا صعوبات داخل الكنيسة نفسها. فقد رأى البعض أنّ مصالحهم تتضرّر من التحدّيات التي أعلنها الأساقفة، وحاولوا تجاهل هذه النداءات بعدم إثارة الحديث عنها. وذهب آخرون إلى اتّخاذ إجراءات قمعيّة مُسْتَغِلِّين في ذلك سلطاتهم بانتهاك مُعْلَن لحقوق الإنسان التي تدافع عنها الكنيسة في وثائقها، كما قامت بقمع المسيحيّين الذين عبّروا عن تضامنهم مع الفقراء والمظلومين. وقد جعلت الأحداث الأخيرة الأساقفة (على سبيل المثال في باراجواي، والبرازيل، وتشيلى) إلى اعتماد سبل غير مألوفة في عصرنا، مثل حرمان أولئك من تناول سِرّ الإفخارستيا بحجّة أنّهم لا يحترمون التعاليم الأساسيّة للكتاب المقدّس.

وزعم آخرون تضامنهم مع الفقراء والمظلومين بينما كانت أعمالهم هوجاء لا تراعي وتيرة الفقراء وأخيرًا رُفِضوا.

مختلف أشكال المعارضة الفعليّة هي نماذج لفترات الصعوبات والتغييرات. بينما ينبغي في مثل هذه الفترات أن نصبح أكثر إلحاحًا لتعزيز وحدتنا حيث إنّها الدعوة الجوهريّة للكنيسة. هذه وصيّة الربّ ودعوته لنا: أن نكون جسدًا واحدًا مجتمعين باسم الآب والابن، وأن نكون في شركة حقيقيّة نعيشها ونحياها بدون الانسحاب

من عالم تسود فيه قوى الشرّ التي تريد أن تفرّق بيننا(٥٨). هذا القربان الوَحْدَة الجامعة هو في آن واحد هديّة من الله ومهمّتنا هي أن نسير بالإيمان به في طريقه.

أثارَ نموّ تضامن الكنيسة في أمريكا اللاتينيّة مع الفقراء والمظلومين مخاوف في بعض الأحيان بشأن الاعتبارات الدينيّة. وهل يتسبّب هذا الالتزام في أن تفقد الكنيسة هُويّتها؟ الهويّة والحفاظ عليها في الحوار بين الأطراف أمر في غاية الأهمّيّة، وهي بلا شكّ شرط لا غنى عنه من أجل الحوار في حدّ ذاته. سبب وجود الكنيسة هو خدمة الرسالة التي دعا إليها يسوع المسيح: وهي إعلان الإنجيل. هذه هُويّة الكنيسة، والحفاظ على هذه الهويّة وحده ما يجعل الحوار عن الخلاص حوارًا صحيحًا ومثمرًا.

اليوم، ربّما أكثر من أي وقت مضى، تجعل بعض الاتّجاهات داخل الكنيسة من الضروريّ تعزيز هُويَّتنا الكنسيّة في الوفاء للربّ وفي عزمنا لخدمة أولئك الذين نُكرز الكلمة إليهم. إلّا أنّ الشركة السليمة مع عالم الفقراء لا تعني بأيّ حال من الأحوال الانتقاص من رسالة الكنيسة، بل إنّ في مثل هذ الشركة تجد الكنيسة هويّتها كاملة كعلامة على ملكوت الله الذي يدعو إليه جميع البشر وحيث المتواضع و«غير المهمّ» يكون له مكان متميّز. لا يُضعِف التضامن مع الفقراء هويّة الكنيسة بل يقوّيها. وفي رسالته الختاميّة المشهودة في المجمع الڤاتيكانيّ عبّر البابا بولس السادس عن هويّة الكنيسة مجيبًا على الانتقادات فيما اعتبره البعض إفراطًا في الإنسانيّة(٥٩).

---

(٥٨) راجع إنجيل يوحنّا فصل ١٧.

(٥٩) خطاب ديسمبر ١٩٦٧: «من الممكن القول بأنّ كلّ هذا وكلّ ما يمكن أن يُقال بشأن القيم الإنسانيّة للمجمع الڤاتيكانيّ الثاني قد حوّل اهتمام كنيسة المجمع نحو ثقافة حديثة متمركزة حول الإنسان. بالأحرى نستطيع أن نقول، وجّهت وليس حوّلت... لو نتذكّر، أيّها الإخوة والأخوات الكرام، وأنتم يا أبنائنا، المجتمعين هنا، كيف يمكن ويجب على كلّ واحد أن يتعرّف على ملامح المسيح (متّى ٢٥: ٤٠) ابن الإنسان، لا سيّما عندما تساعدنا الدموع والأحزان لأن نرى ذلك، فإن استطعنا بل ويجب علينا أن نرى في ملامح يسوع أبانا السماويّ «فمن رآني قد رأى

ومع ذلك، فهذا صحيح، لأنّنا ندفع ثمنًا باهظًا لكوننا كنيسة الفقراء حقًّا. وأنا لا أشير هنا إلى الثمن الذي ترتّب علينا دفعه بسبب نمط الحياة والعمل الخاصّ بالكنيسة، ولكن أعني ما لَحِقَ بها من ردود فعل عدائيّة تجاه نشاطها. ففي الوقت الحاضر تتعرّض كنائس أمريكا اللاتينيّة وممثّلوها إلى هجمات متكرّرة، وعلى نحو أكثر تحديدًا، هناك عزم لعرقلة مهمّتهم، وتشويه سمعتهم، وانتهاك حريّاتهم الشخصيّة، وحرمانهم من حقّ العيش في وطنهم، ومحاولات التصفية الجسديّة، والتي تنجح في اغتيالهم. إنّ تجربة الصليب أصبحت تجربة يوميّة يتعرّض لها الكثيرون من المسيحيّين في أمريكا اللاتينيّة.

كان اغتيال رئيس الأساقفة أوسكار روميرو بلا شكّ علامة فارقة في حياة الكنيسة في أمريكا اللاتينيّة. هذا الأسقف العظيم خاطر بحياته في عظاته في قدّاسات الأحد (كان الحال نفسه ينطبق على المطران أنجليلّي[٦٠] في الأرجنتين) والتدخّلات التي استجابت لضغوط دول العالم الأوّل من خلال الدعوة بإحلال سلام قائم على العدل. وقد قال الأسقف إنّه تلقى تهديدات عدّة بالقتل. وكان مقتل كهنة ستّة في السلڤادور خلال السنوات السابقة بالفعل تحذيرًا قويًّا لا يمكن تجاهله. وقبل شهر من اغتيال الأسقف روميرو كان قد أشار إلى مَن يمسكون زمام السلطة في بلاده قائلًا: «دعوهم لا يستخدمون العنف لإسكاتنا نحن الذين نتقدّم بهذا المطلب؛ لا تسمحوا لهم بالاستمرار في قتلنا نحن المطالبين بتوزيع عادل للسلطة والثروة في بلادنا». واستردّ كلامه بهدوء وبشجاعة قائلًا: «أنا أتكلّم بصيغة المتحدِّث لأنّني تلقّيت هذا الأسبوع تحذيرًا بأنّني على قائمة من سيُصَفَّون الأسبوع المقبل. ولكن،

---

الآب» يو ١٤ : ٩. فستصبح الإنسانويّة مسيحيّة وستصبح مسيحيّتنا متمركزة حول الله. بكلام آخر، معرفة الإنسانيّ ضروريّة لمعرفة الله». *Catholic Mind* 64, n. 1202 [April 1966]: 62-63.

(60) Angelelli.

من المؤكّد أنّ لا أحد يستطيع قتل صوت العدالة».

مات روميرو مقتولًا لأنّه شهد لإله الحياة ولأنّه انحاز لصالح الفقراء والمقهورين. قُتِلَ لأنّه آمن بهذا الإله الذي استطاع أن يوجّه صرخة الأنين إلى الجيش السلفادوريّ: «باسم الله وباسم معاناة هؤلاء وأنينهم الذي يصل يوميًّا إلى عنان السماء، أطلبُ منكم، ألتمس منكم، بل آمركم: أوقفوا القمع!». في مساء اليوم التالي أتمّ دمُه المسفوك عهده مع الله، ومع شعبه، ومع كنيسته. إنّ الاستشهاد (بالمعنى الشامل للكلمة) هو الإتمام النهائيّ للحياة، وفي هذه الحالة، كان ذلك علامة ملموسة نحو الفقراء، ولقاءً مجّانيًّا مع الربّ.

أولئك الذين قدّموا ويقدّمون الآن حياتهم من أجل الإنجيل يؤكّدون بالعمل توافقهم مع كلمة الإنجيل. ويحذّرنا القدّيس الرسول يعقوب (١:٨ و٤:٨) من أن نصبح «ذَوي رأيين» أي «مزدوجيّ التفكير»[61] نتحدّث في اتّجاه ونعمل في الاتجاه العكسيّ تمامًا لحديثنا. إنّ ما أدّى إلى موت يسوع، وما يؤدّي أيضًا إلى موت من خلفه في عصرنا هذا، هو على وجه التحديد اتّساق الرسالة بالعمل. وقد عُرِّفَت الكنيسة تقليديًّا بالمُخَضَّبة بدماء الشهداء؛ إنّ حيويّة الحاضر تكمن في أنّه يعيش التجربة نفسها وسط شقاء شعب الله في أمريكا اللاتينيّة.

أظهرت الشهادة بالاستشهاد بوضوح دناءة مناورات واتّهامات، وأيضًا مخاوف ذوي السلطة، وكيف أنّهم بعيدون كلّ البعد عن رسالة الإنجيل. الرجال والنساء، وهناك العديد منهم اليوم في أمريكا اللاتينيّة، الذين يشهدون لإيمانهم بقيامة الربّ هم الدليل على أن مَنْ يزرع الموت لن يحصد شيئًا، بينما الذي يدافع عن الحياة يحصد الحياة الأبديّة.

---

(61) Dipsychos.

## الخلاصة

في الحديث عن لاهوت التحرير، أشرت إلى حركة واسعة موجودة الآن في أجزاء مختلفة من العالم. لقد نهض كلّ من التطلّع إلى التَحَرّر من جميع أشكال العبوديّة الذي وصفه يوحنّا بولس الثاني بأنّه «التطلّع النبيل والمشروع» في الرسالة العامّة عن «الاهتمام بالشأن الاجتماعيّ»[٦٢]، والتواجد الحيّ للكلمات التي أوصى بها يسوع المسيح المسيحيّين، بالتطبيق العمليّ، إذ إنّ كلًّا منهما يشكّلان التربة الخصبة لجذور الإيمان والفهم الصحيح لرسالة الكنيسة المرُسلة وخدمتها لها.

تواجهنا تحدّيات جديدة بعد عشرين عامًا من بداية لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينيّة، والأهمّ من ذلك، بعد عشرين عامًا على الرسالة الحاسمة التي خرج بها مؤتمر ميديّين. وربّما تكون هذه التحدّيات الجديدة أفضل وسيلة لتعميق ولائنا لإله الحياة، وللكنيسة التي دعاها الربّ لتكون علامة أساسيّة لملكوته، وللمقهورين الذين يكافحون من أجل تحرّرهم. في رسالته إلى أساقفة البرازيل (أبريل ١٩٨٦) قال يوحنّا بولس الثاني: «لم يأت لاهوت التحرير في الوقت المناسب فحسب، بل إنّه ضروريّ. كما ينبغي أن يُنْظَر إليه باعتباره مرحلة جديدة، ترتبط ارتباطًا وثيقًا مع سابقاتها، في التأمّل اللاهوتيّ الذي بدأ مع التقليد الرسوليّ واستمرّ في البابوات ومُعَلّمي الكنيسة، وفي الرسائل البابويّة العامّة أو مجامع الأساقفة، ومؤخّرًا، أضيف إليه تراث الكنيسة العريق وأخيرًا فى التعاليم الاجتماعيّة في وثائقها بدءًا من وثيقة الشؤون الحديثة»[٦٣] إلى وثيقة «العمل البشريّ»[٦٤].

---

(٦٢) *الاهتمام بالشأن الاجتماعيّ.*

(٦٣) *الشؤون الحديثة.*

(64) *Laborem Excercens.*

لاهوت التحرير هو في الواقع «مرحلة جديدة»، وعلى هذا النحو، تسعى إلى أن تكون في استمراريّة مع تعاليم الكنيسة. هذا اللاهوت، كما أُدركه، لا يسعى في الواقع إلّا لأن «يرتبط ارتباطًا وثيقًا» مع تعاليم الكنيسة. في رأيي إنّ سلطة الكنيسة وأهمّيتها هي نتيجة *لنضارة* أو حداثة مشتقّة من إدراك تقلّبات الدهر التي عاشتها شعوبنا على مدى التاريخ، لأنّ هذه هي العلامات الحقيقيّة للأزمنة التي من خلالها لا ينقطع حديث الربّ معنا. في الوقت نفسه، تعود سلطة الكنيسة وأهمّيّتها أيضًا إلى *الاستمراريّة* التي تعمّق جذورها من خلال الكتاب المقدّس، والتقاليد، والتعاليم الحبريّة. كلها عوامل تلعب دورًا حاسمًا في التطوّر المستمرّ للاهوت الذي يهدف إلى كونه «تأمّلات في التطبيق العمليّ في ضوء الإيمان». لقد نوقِشَ هذا التطوّر في الصفحات السابقة، وأنّه في غضون ذلك أجد نفسي.

مع الذكرى المئويّة الخامسة لمجيء الإنجيل إلى هذه القارّة، تحدّث يوحنّا بولس الثاني عن الحاجة إلى «كرازة جديدة». ولهذه العبارة آثار بعيدة المدى. الخطاب عن ملكوت الله هو دائمًا جديد، تمامًا مثل وصيّة المحبّة التي ورثناها عن المسيح (راجع يو ١٣:٣٤). ولكن هناك أسباب أخرى كثيرة للحديث عن الكرازة المتجدّدة في أمريكا اللاتينيّة. فالتجربة التراكميّة وتأمّلات العقود القليلة الماضيّة يمكن أن تكون بمثابة نقطة انطلاق قادرة على إعطاء قوة دفع كبيرة لهذه المهمّة.

من أعظم إنجازات هذه السنوات هي الوجود الحيويّ للإنجيل في وسطنا والذي أعطى التغيير، بدءًا من ميديّين وصَدَّقَت عليه بويبلا، لعديد من الرؤى الجديدة للكنيسة في أمريكا اللاتينيّة. على الرغم من المشاكل الهائلة التي تواجهها والظروف المؤلمة التي تعيشها الغالبيّة من الأمريكيّين اللاتينيّين بالأخصّ، فإنّه يمكن الجزم بأنّ المجتمع المسيحيّ في أمريكا اللاتينيّة يشهد فترة مثمرة وحيويّة، وهي الفترة التي هي

بالتأكيد ليس من السهل التعامل معها ولكنها فترة غنيّة بالعهد. وبالتالي فإنّه مدعاة للقلق، وأحيانًا للأسى، عندما نرى الأعمال العدائيّة من البعض تجاه المسار المثمر للأعمال الرعويّة واللاهوتيّة.

التحدّيات التي نواجهها في أمريكا اللاتينيّة هي، بطبيعة الحال، كبيرة جدًّا، والتغييرات المطلوبة هي تغيرات جذريّة، حتّى داخل الكنيسة. هذا هو السبب الذي دعا إليه مؤتمر بويبلا بصورة متكرّرة لتحوُّل يشمل جميع المسيحيّين والكنيسة ككلّ في مواجهة الفقر السائد في جميع أنحاء المنطقة[٦٥]، ومع ذلك، وجب علينا مواجهة هذه التغيرات الجديدة بالإيمان والمحبّة؛ وكما يعلّمنا الكتاب المقدّس، الخوف مضادّ للإيمان والمحبّة. عبارة الإنجيل «لا تخف» تأتي ردًّا على «قليل الإيمان» (متّى ١٤:٢٦-٣١). أمّا رسالة يوحنّا الرسول الأولى فتقول لنا في ٤: ١٨ «لا خوف في المحبّة».

أنا لا أدعو إلى التهوّر أو إلى الرعونة، ولكن إلى الإيمان بأنّ الروح القدس سيقودنا إلى الحقيقة الكاملة[٦٦]. وجود الروح القدس مرئيًّا في وجه المجتمع المسيحيّ الجديد في أمريكا اللاتينيّة: وجه الكنيسة التي هي فقيرة، مُرسَلة، وفصحيّة. إذا لم نحافظ على الثمار المجنيّة من قِبَل مسيحيّ أمريكا اللاتينيّة وغير المسيحيّين، فسوف نخون الروح القدس ونرتكب الخطيئة.

وقد ترك البابا يوحنّا الثالث والعشرون أفضل معيار في هذا المجال. في فقرة معبِّرة عن نفسه المفعمة بالأمل وإحساسه القويّ بالإله الذي «يجعل كلّ شيء جديدًا» (رؤ ٢١:٥)، فيقول البابا بكلّ وضوح:

«اليوم أكثر من أيّ وقت مضى، وبالتأكيد أكثر ممّا كنّا عليه في القرون السابقة،

---

(٦٥) انظر الجزء ٤، الفصل ١، الخيار التفضيليّ للفقراء.

(٦٦) انظر يو ١٦/ ١٣.

نحن مدعوّون لخدمة الكائن البشريّ، وليس الكاثوليك فقط، للدفاع عن حقوق الإنسان قبل كلّ شيء، وليس مجرّد حقوق التابعين للكنيسة الكاثوليكيّة. احتياجات العالم التي أصبحت بيّنة في السنوات الخمسين الماضيّة والفهم الأعمق لعقيدتنا يجعلنا في موقف جديد، كما ذكرتُ في خطابي الافتتاحيّ للمجمع، الكتاب المقدّس لم يتغيَر: ما يحدث هو أنّنا بدأنا نفهم رسالته بوعي أكبر. أولئك الذين عاصروا مثلي المهامّ الجديدة في النظام الاجتماعيّ مع بداية القرن؛ وأولئك الذين، أمضوا عشرين عامًا في الشرق وثمانية في فرنسا، يستطيعون المقارنة بين الثقافات والتقاليد المختلفة، كما أنّهم يعرفون أنّ الوقت قد حان كي نميّز علامات الأزمنة، وأن نغتنم الفرصة من أجل رؤية أوسع»(٦٧).

دعونا نذهب برؤيتنا لأبعد من عالمنا الصغير، ومن أفكارنا ومناقشاتنا المحدودة، دعونا ننظر إلى ما هو أبعد من مصالحنا الشخصيّة والصعوبات التي نواجّهها نعم، دعونا نذهب برؤيتنا إلى ما هو أبعد من دعاوينا وحقوقنا المشروعة. يجب على الكنيسة في أمريكا اللاتينيّة أن تجمع كلّ قواها الإيجابيّة وأن تبتعد عن تلك المناقشات التي تستهلك هذه القوى، حتّى تكون قادرة على «اغتنام فرصة» إرساليّة جديدة في شراكة مع الجميع، بدءًا بالأكثر فقرًا والأقلّ أهمّيّة، حتّى نستطيع سماع الربّ يتحدّث إلينا في علامات الأزمنة. هذه العلامات تحتاج بلا شكّ إلى توضيح، ولكنّ الأهمّ هو أن تدعونا إلى الالتزام بالآخرين الذي يجعل منّا أصدقاء لمن هو «صديق الحكمة» (حك ٢٦:١١).

واسمحوا لي أن أختم المقدّمتين بموقف حدث لي شخصيًّا. منذ سنوات، سألني

(٦٧) كلمات أملاها البابا على الكاردينال جيجونياني في ٢٤ مايو ١٩٦٣ قبيل وفاة البابا بقليل. هذه الفقرة مذكورة في:
Peter Hebblethwaite, *Pope John XXIII: Shepherd of the Modern World* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1985), pp. 498-99.

أحد الصحفيين عمّا إذا كنت أكتب لاهوت التحرير اليوم تمامًا كما كنت أفعل منذ عقدين مضيا. أجبت قائلًا إنّه على الرغم من مرور السنين، ظلّ الكتاب كما هو، في حين أنّني على قيد الحياة، وبالتالي أتغيّر وأمضي إلى الأمام وذلك بفضل التجارب التي مرّرتُ بها، وبفضل الملاحظات التي أبْدِيَت بشأن هذا الكتاب، وبفضل المحاضرات والمناقشات التي أُجْرِيَت بصدده. وعندما أصرّ الصحفي على سؤاله، أجبته بسؤالي عمّا إذا كان هو ليكتب رسالة حبّ لزوجته اليوم هل سيستخدم الكلمات نفسها التي استخدمها منذ عشرين عامًا؟ وعندها أجاب بالنفي معترفًا بأنّ حبّه لزوجته لم يتغير برغم مرور السنين. كتابي عن لاهوت التحرير هو رسالة محبّة موجَّهة إلى الله، وإلى الكنيسة، وإلى الشعب الذي أنتمي إليه. فالمحبّة تدوم مدى الحياة، بل تزداد عمقًا وتتغير بهذا التعمّق الطريقة التي نعبّر بها عنها.

ليما -فبراير ١٩٨٨

# الباب الأوّل

# اللاهوت والتحرير

اللاهوت والتحرير لفظان خاضعان لتفسيرات شتّى. ومن أجل دراسة تصبو إلى تقديمها للقارئ بشكل صحيح وواضح، وجب علينا أن نفحص بدقّة لفظ اللاهوت الذي سوف نستخدمه على مدار هذا الكتاب. كما أنّه من الضروريّ أن نحدّد، على الأقل بصورة تقريبيّة، ما المقصود بالتحرير. وبينما نتقدّم في صفحات هذا الكتاب، سوف تظهر ظلال مختلفة لمعنى التحرير وتفهّم أعمق لرسالة هذه الدراسة.

# الفصل الأوّل

# اللاهوت: تأمّل ناقد

التأمّل اللاهوتيّ هو فهم للإيمان ينشأ بصورة فطريّة وحتميّة عند المؤمن، وعند كلّ أولئك الذين قبلوا عطيّة كلمة الله. اللاهوت جوهر حياة الإيمان الصحيحة والتامّة، وبالتالي، يكون التأمّل اللاهوتيّ أساسًا لشركة الإيمان داخل الجماعة الكنسيّة. فهناك خطوط تقريبيّة عن اللاهوت لدى جميع المؤمنين، بل في كلّ مجتمع مسيحيّ. وهناك أيضًا مساعٍ تُبذَل من أجل فهم صحيح لإيمان راسخ صار حياة، وتجلّى في العمل، والمواقفَ الملموسة منذ البدء. فهذا هو حجر الأساس، وبفضله، يُشيّد الصرح اللاهوتيّ بالمعنى الدقيق والتقنيّ للكلمة. حجر الأساس هذا ليس مجرّد نقطة انطلاق، ولكنّه التربة التي يعمّق فيها الفكر اللاهوتيّ جذوره بشكل دائم ويستمدّ منها ركيزته[(١)].

إلّا أنّ العمل اللاهوتيّ، بالمعنى الدقيق للمصطلح، شهد العديد من التحوّلات على مدى تاريخ الكنيسة. يقول كريستيان دوكوك الدومنيكانيّ «اعتمد اللاهوت على

(١) ما يقوله أنطونيو جرامشي (Antonio Gramsci) بشأن الفلسفة يصحّ أيضًا بشأن اللاهوت: لا بدّ من هدم الحكم المسبَق المنتشر والقائل بأنّ الفلسفة أمر صعب جدًّا لأنّها النشاط الفكريّ الخاصّ بفئة معيّنة من العلماء والمتخصّصين المنهجيّين. لذلك من الضروريّ أن نبيّن أنّ كلّ الأشخاص «فلاسفة» وأن نؤسّس هذا المعيار وتلك الميزة «الفلاسفة العفويّون» وهو أمر خاصّ بكلّ إنسان.
"Avviamemento allo studio della filosofia e del materialismo storico, Saggio introduttivo" in *La formazione dell'uomo*, (Rome, Editori Riuniti,1969), p. 217.

نموّ دور الكنيسة عبر التاريخ مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بها»(٢). علاوة على ذلك، وكما لاحظ اللاهوتيّ الدومنيكانيّ إيف كونجار مؤخّرًا ازدياد نموّ العمل اللاهوتيّ بصورة سريعة إلى حدٍّ ما في السنوات الأخيرة قائلًا: «لقد تغيّرت حالة اللاهوت، بما في ذلك مفهوم العمل اللاهوتيّ خلال السنوات الخمس والعشرين الماضية»(٣).

## المهمّة التقليديّة للاهوت

لقد أوفت الدراسةُ اللاهوتيّة أعمالًا مختلفة على مدى تاريخ المجتمع المسيحيّ، ولكنّ هذا لا يعني بالضرورة أنّ أيًّا من هذه المناهج المختلفة عفى عليها الزمن. وعلى الرغم من اختلاف كلّ نهج عن الآخر في التعبير، إلّا أنّ الجهد الدؤوب لفهم الإيمان ظلّ قائمًا. علاوة على ذلك، أسفرت الجهود ذات البصيرة الثاقبة عن مكتسبات مصيريّة لتخترق مسارات لا يستطيع الفكر اللاهوتيّ إلّا أن يتّبعها. وفيما يخصّ العمل التقليديّ للاهوت فيكون الحديث هنا عن المهام الدائمة على الرغم من اختلاف الأزمنة في تاريخ الكنيسة بدلًا من الحديث عن مراحل متعاقبة تاريخيًّا من

(2) Christian Duquoc "Théologie et mission de l'Église", in *Lumière et Vie* 14, no. 71 (January-February 1965), p. 55. See the well-known article by Congar, "Théologie" in *Dictionnaire de Théologie Catholique* (written in 1939, published in 1943); in English see Congar's *A History of Theology,* trans. and ed. Hunter Guthrie (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1968), based on the *DTC* article. See also Congar's *La foi et la théologie* (Tournai: Desclée, 1962) and José Comblin, *História da teologia católica* (São Paulo: Editôra Herder, 1969).

(3) Yves Congar, *Situation et tâches présentes de la théologie* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1967), p. 11; see also Gustave Thils, *Orientations de la théologie* (Louvain: Éditions Ceuterick, 1958); Adolf Kolping, *Katholische Theologie gestern und heute; Thematik und Entfaltung deutscher katholischer Theologie vom I. Vaticanum bis zur Gegenwart* (Bremen: Carl Schuenemann, 1964); Walter Kasper, *The Methods of Dogmatic Theology,* trans. John Drury (New York: Paulist Press, Deus Books, 1969); P. Touilleux, *Introduction à une théologie critique* (Paris: Lethielleux, 1967).

اللاهوت. وهناك نوعان من هذه المارسات التقليديّة: اللاهوت كحكمة واللاهوت كمعرفة عقلانيّة.

## اللاهوت كحكمة

في القرون الأولى للكنيسة، ارتبط مصطلح اللاهوت ارتباطًا وثيقًا بالحياة الروحيّة(٤). كانت حياةً قائمةً على أساس التأمّل في الكتاب المقدّس(٥) من أجل النموّ الروحيّ. وكان هناك تمييز معمول به بين من يسعون إلى الكمال الروحيّ بدرجات بين «المبتدئ» ثمّ «المؤمن»، وأخيرًا «المتقدِّم»(٦). كان هذا اللاهوت لاهوتًا رهبانيًّا في المقام الأوّل تميَّز بحياة روحيّة في معزل عن الشواغل الدنيويّة(٧)؛ كما كانت تمثِّل نموذجًا مثاليًّا لكلّ مسيحيّ يرغب بالسير في درب القداسة وحياة الكمال الروحيّ.

حرصًا على الدخول في حوار يتّسق مع الفكر السائد آنذاك، تبنّى اللاهوت وقتها بعض التفسيرات من الفكر الأفلاطونيّ والأفلاطونيّة الحديثة. اعتمد هذا الفكر

---

(٤) هناك نوع من التوازن بين مصطلح عالِم وقدّيس.
See Congar, "*Théologie,*" *Foi et théologie, situation et tâches,* and Louis Bouyer, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers* (New York: Desclee Company, 1960).

(5) Hence the term *sacra pagina or sacra eruditio.* See Joseph de Ghellinck, *"Pagina et Sacra Pagina,* Histoire d'un mot et transformation de l'objet primitivement désigné" in *Mélanges Auguste Pelzer* (Louvain: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1947), pp. 23-59.

(6) See Henri de Lubac, *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture,* 4 vols. (Paris: Aubier, 1959-64).

(٧) انظر كتابات R. Bultot on "contempt for the world" وهي نظرة شاملة وجيّدة للجدل الذي دار، موجودة في:
L.J. Bataillon and J.P. Jossua, "Le mépris du monde," *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 51,* no. 1 (January 1967): 23-28.

على علم الميتافيزيقا أي البحث عن المطلق وراء الموجودات المحسوسة وهو أصلها وغايتها. فالمطلق متسام (علويّ)، أمّا الموجودات المحسوسة أو العالم الواقعيّ فتقطن الحيّز الأسفل ومُعرّضةً للتغيّر أو الخطأ(٨).

ومع ذلك، فالجدير بالذكر أنّ التأمّلات اللاهوتيّة لآباء الكنيسة اليونانيّين في ذلك الوقت -أي التأمّلات في وجود الله في الكون والتاريخ - قد تجاوزت التأمّل الروحيّ الشخصيّ لتجعل الفكر اللاهوتيّ في سياق أوسع ومثمر.

في حوالي القرن الرابع عشر الميلاديّ، ظهر فصل بين علماء اللاهوت وبين معلّمي الحياة الروحيّة. ويمكن رؤية هذه الفجوة، على سبيل المثال، في كتاب «الاقتداء بالمسيح»، والذي كان له تأثير عميق على الروحانيّة المسيحيّة خلال القرون الأخيرة الماضيّة. ولا نزال نعاني من هذا الفصل حتّى يومنا هذا، على الرغم من أنّه صحيح أنّ القراءة المُجَدَّدَة للكتاب المقدّس والحاجة الملحّة لروحانيّة علمانيّة تزوّدنا بخطوط عريضة لما يمكن أن نعتبره لاهوتًا روحيًّا حديثًا(٩).

لعبت الممارسة الروحيّة للاهوت دورًا جوهريًّا في فهم الإيمان في القرون الأولى، وفي وقت لاحق اعتبرها البعض حالةً عرضيّة. ومع ذلك، فاللاهوت الروحيّ هو بُعدٌ دائم للاهوت(١٠).

بدءًا من القرن الثاني عشر، تأسّس اللاهوت كعلم: «لينتقل من منهج النقل من النصّ المقدّس إلى منهج العقل الذي يتبنّاه العلم اللاهوتيّ بالمعنى المعاصر»، وكان

(8) See *Dictionnaire de Théologie Catholique,* s.v. «Platonisme des Pères».

(٩) أعمال Guardini, Congar, Voillume, Evely, Paoli, Régamey وآخرين هي مثال على هذا المجهود.

(10) Hans Urs von Balthasar "Théologie et sainteté," *Dieu Vivant,* no. 12, pp. 15-31; and "Spirituality," in *Word and Redemption: Essays in Theology II* (New York: Herder and Herder, 1965), pp. 87-108.

آبيلار[11]... أول من طبّق هذا التعريف[12] ليتبلور فيما بعد على يدَي ألبرتوس الكبير وتوما الأكوينيّ[13]. طبقًا لتعريف الفكر الأرسطاليّ، صُنِّفَ علمُ اللاهوت «بالعلم الثانويّ»[14]، إلّا أنّ رؤية القدّيس توما الأكوينيّ كانت تركيبيّة وأبعد من هذا التصنيف: فاللاهوت بالنسبة له ليس فقط علماً، بل أيضًا حكمة تتدفّق من الله وبسببه كما أنّها تربط الإنسان به[15]. ولكن في القرن الرابع عشر حيث انفصل اللاهوت عن الروحانيّة تلاشى هذا التوازن بين العقل والنقل.

أصبحت الفكرة التوماويّة غير واضحة للفكر المعاصر لأنّها لا تتوافق معه. ولكنّ العنصر الجوهريّ لفكر القدّيس توما الأكوينيّ هو مذهبه الذي يرى بأنّ ما يميّز علم اللاهوت هو المنطق الجامع بين الإيمان والعقل[16]. وانطلاقًا من هذا المنظور، وبتعبير أدقّ، فإنّ اللاهوت ليس فلسفة من الفلسفات بل هو معرفة منطقيّة قائمة على العقل.

واللاهوت كمعرفة عقليّة هو أيضًا معرفة مستمرّة بناءً على مبدأ اللقاء بين

---

(11) Abelard.

(12) See Congar, *Foi et théologie,* p. 238.

(13) Albertus Magnus, Thomas Aquinas.

(١٤) *الخلاصة اللاهوتيّة*، الجزء الأوّل، المسألة الأولى.
Congar "Théologie", *Foi et théologie,* and *Situations et tâches;* Comblin, *Teologia católica;* and M. D. Chenu, O.P., *Is Theology a Science?,* trans. A.H.N. Green Armytage (New York: Hawthorn Books, 1959).

(١٥) انظر في هذا الشأن التعليق العميق على الخلاصة اللاهوتيّة التي كتبها توما الأكوينيّ:
Michel Corbin " La fonction et les principes de la théologie selon la Somme Théologique de St. Thomas d'Aquin" *Recherches de Science Religieuse* 55, no. 3 (July-September 1967): 321-66.

(١٦) نقطة عمّقها جيّدًا:
C. Dumont, S.J., "La réflexion sur la méthode théologique," in *Nouvelle Revue Théologique* 83, no. 10 (December 1961): 1034-50 and 84, no. 1 (January 1962): 17-35.

الإيمان والعقل، فلا ينحصر بين الإيمان وفكرة فلسفيّة واحدة أو الفلسفة بشكل عامّ. فالعقل، وخصوصًا في عصرنا هذا، أصبح له العديد من المظاهر الأخرى غير الفلسفة. فمبادرات العقل لفهم الإيمان تسير أيضًا على دروب حديثة مثل علم الاجتماع وعلم النفس وعلم الأحياء. فعلى سبيل المثال نرى الدور الهامّ الذي يقوم به علم الاجتماع في الفكر اللاهوتيّ في أمريكا اللاتينيّة. فالفكر اللاهوتيّ الذي لا يتميّز بالعقلانيّة والجدّيّة في العمل لن يكون مخلصًا في تحليله لفهم الإيمان.

وعلينا أن نتذكّر، خاصّة فيما يتعلّق بآراء عفا عليها الزمن والتي لا تزال قائمة في بعض الأوساط، أنّ اللاهوت المدرسيّ شهد بعد القرن الثالث عشر تدهورًا للمفهوم التوماويّ للاهوت(١٧). نشأ في هذه الحقبة الزمنيّة نهج جديد في مفهوم اللاهوت وضرورة منهجيّة واضحة(١٨). وهكذا أصبح اللاهوت المدرسيّ تدريجيًّا، خاصّة بعد المجمع التريدنتينيّ، منهجًا مساعدًا لتعاليم الكنيسة لتصبح مهمّتُه: «أوّلًا تعريف وعرض وشرح رسالة الكتاب المقدّس. ثانيًا دراسة قانون الإيمان وإدانة الأضاليل، والدفاع عن نصاعة الإنجيل. وثالثًا لا يجوز لأحد، في أمور الإيمان أو الأخلاق المتعلّقة بهيكليّة الإيمان المسيحيّ، أن يتجرّأ، مستندًا إلى حكم واحد، على شرح الكتاب المقدّس مائلًا بمعناه إلى النحو الذي يراه هو، مخالفًا بذلك المعنى الذي اعتمدته وتعتمده الكنيسة المقدّسة»(١٩).

جملة القول، يحتاج اللاهوت إلى كلّ من الروحانيّة والمعرفة العقليّة إذ إنّ لكلّ منهما

---

(17) *ibid.*

(١٨) «بحسب اللاهوت المدرسيّ الكلاسيكيّ تكمن الميزة العلميّة للاهوت في جعل الموضوع تنظيميًّا... ينحصر دور العقل في جعل الشرح واضحًا» (Comblin, *Teología católica,* no. 71).

(١٩) المرجع السابق ص ١٠ لأنّ هذه المراكز اللاهوتيّة قريبة للتعليم النظريّ الرسميّ خصوصًا في الجامعات الكاثوليكيّة حيث استُثمِرَت بسلطات عظمى.

مهمّة دائمة لا غنى عنها في إجمال الفكر اللاهوتيّ. ومع ذلك، لا بدّ من خلاصهما من التفتّت والتشكّلات التي تعرّضا لها على مرّ التاريخ. ولابدّ من الحفاظ على نظرة تأمّليّة بدلًا من التشبّث بإنجازات تختلف في سياقها التاريخيّ عن عالمنا المعاصر.

## اللاهوت كفكر نقديّ للتطبيق العمليّ (الممارسة)

أصبح تعريف مهمّة اللاهوت كفكر نقديّ للتطبيق العمليّ للإيمان أكثر وضوحًا في السنوات الأخيرة، ومع ذلك يعود تعريفه إلى جذوره الجوهريّة في القرون الأولى من حياة الكنيسة. فمفهوم اللاهوت الأغسطينيّ للتاريخ، كما يقدّمه كتاب مدينة الله على سبيل المثال، يستند إلى تحليل صادق لعلامات الأزمنة والتحدّيات التي تجد الجماعة المسيحيّة نفسها أمامها.

### الممارسة التاريخيّة

يعود التركيز مؤخّرًا على الجوانب الوجوديّة والنشاطيّة في الحياة المسيحيّة للعديد من الأسباب. أولى هذه الأسباب هي إعادة اكتشاف مفهوم المحبّة باعتبارها المحور الجوهريّ للحياة المسيحيّة في ضوء الكتاب المقدّس. فالمحبّة منبع الإيمان، وهي أن نهجر محبّة الذات من أجل محبّة الغير، وهي أيضًا أن نكون في شركة مع الله في محبّته لنا[٢٠]. يخبرنا القدّيس بولس بأنّ الإيمان يعمل من خلال المحبّة، فهي غذاء الإيمان

(20) See Gérard Gilleman, *The Primacy of Charity in Moral Theology,* trans. William F. Ryan and André Vachen (Westminster, Md.: The Newman Press, 1959); Jean Mouroux, *I Believe: The Personal Structure of Faith,* trans. Michael Turner (New York: Sheed and Ward, 1959); Bernard Haring, C. Ss. R., *The Law of Christ,* trans. Edwin G. Kaiser, C. Pp. S., 3 vols. (Westminster, Md.: The Newman Press, 1966); Pierre André Liégé, O.P., *Consider Christian Maturity,* trans. and intr. Thomas C. Donlan, O.P. (Chicago: The Priory Press, 1965); Joseph Ratzinger, *The Open Circle, The Meaning of Brotherhood,* trans. W. A. Glen-Doepple (New York: Sheed and Ward, 1966); C. Spicq, O.P., *Théologie*

وكماله، وهي هبة الذات الكاملة من أجل الغير. المحبّة إذًا هي جوهر الممارسة للحياة المسيحيّة الصادقة، وللوجود الفعليّ لها في التاريخ. ويقول لنا الكتاب المقدّس أنّ الإيمان هو استجابة الإنسان الكاملة إلى الله الذي يخلّصنا بالمحبّة(٢١). وفي ضوء هذه المعرفة، يكون فهم الإيمان ليس نقلًا بل عقلًا يستجيب بكامل إرادته لمحبّة الله لنا، ونمطًا ثابتًا نسير عليه في الحياة.

وفي تطوّر موازٍ، شهدت الروحانيّة المسيحيّة نموًّا ذا أهمّيّة. ففي القرون الأولى للكنيسة برزت أولويّات الحياة التأمّليّة ربّما انحصرت فيها لتكوّن حياة زاهدة رهبانيّة تميّزت بالعزلة عن العالم، باعتبارها السبيل المثاليّ للقداسة. وفي القرن الثاني عشر ظهر اهتمام جديد لمشاركة الآخرين لهذه الحياة التأمّليّة عن طريق العظات وغيرها من أشكال النشاط الرسوليّ؛ وكان الرهبان المتسوّلون آنذاك مثالًا حيًّا لعيش حياة الفقر الإنجيليّ وحقيقة الإنجيل في حدّ ذاتها (بين حياة تأمّليّة وعمليّة في آنٍ واحد) وظهور صياغة جديدة: «ننقل للآخرين ثمار التأمّل»(٢٢). أمّا من المنظور التاريخيّ يمكن اعتبار هذه المرحلة مرحلة الانتقال إلى الروحانيّة الأغناطيّة، التي سعت إلى توليفة شاقّة ولكنّها مثمرة، بين التأمّل والعمل(٢٣). عُزِّزت هذه الصيغة في السنوات

---

*morale du nouveau testament,* 2 vols. (Paris: J. Gabalda et Cie, Éditeurs, 1965).

(21) See also Iohannes Alfaro, "Fides in terminologia biblica," *Gregorianum* 42, no. 3 (1961): 463-505.

(٢٢) انظر توما الأكوينيّ، *الخلاصة اللاهوتيّة*، الجزء الثاني، المسألة الثانية. (Contemplata aliis tradere)

(٢٣) من المعروف أنّ هذه العبارة (In actione contemplativus) تعود إلى نادال (Nadal) إلّا أنّه مُعبَّر عنها بوضوح في حدس القدّيس أغناطيوس دي ليولا. انظر:

Maurice Giuliani, S.J., "Trouver Dieu en toutes choses," *Christus,* no. 6 (April 1955): 172-94, and G. Fessard, *La Dialectique des "Exercices Spirituels" de s. Ignace de Loyola* (Paris: Aubier, 1958).

الأخيرة جرّاء البحث عن روحانيّة العلمانيّين، لتُتوَّج اليوم بدراسات عن القيم العقائديّة في حياة علمانيّة وحياة الروحانيّة في أنشطة المسيحيّ في العالم[٢٤].

كما بدأ الاهتمام بالجوانب الأنثروبولوجيّة للوحي الإلهيّ[٢٥]. إنّ الحديث عن الله هو في الوقت ذاته وعد لجميع البشر. يكشف لنا الكتاب المقدّس علاقتنا بالله وكيف أنّها علاقة ليست بمعزل عن العالم، فهو الإله المتجسّد الذي يكشف لنا ذاته من خلال الآخرين. ولكارل بارت تأويل معروف عن مركزيّة الإنسان[٢٦] «إنّ الإنسان مقياس لكلّ شيء، منذ أن أصبح الله إنسانًا[٢٧] فبدأ إعادة تقويم وجود الإنسان وأعماله في العالم، وخاصّة علاقته مع سائر البشر». ويقول الأب إيڤ كونجار الدومنيكانيّ: «انتقلَ اتّجاه الفكر اللاهوتيّ من مبادئ الحياة الفائقة للطبيعة إلى العلاقة مع الإنسان

(24) See Yves Congar, O.P., *Lay People in the Church,* trans. Donald Attwater (Westminster, Md.: The Newman Press, 1965), especially Chapter 9, "In the World and Not of the World"; Olivier A. Rabut, *Valeur spirituelle du profane* (Paris: les Éditions du Cerf, 1963); P. Roqueplo, *Expérience du monde: expérience de Dieu?* (Paris: les Éditions du Cerf, 1968).

(٢٥) يقول اللاهوتيّ اليسوعيّ كارل رانر: «على اللاهوت العقائديّ اليوم أن يصبح أنثروبولوجيا لاهوتيّة، و[...] إنّ اتّجاه اللاهوت نحو مركزيّة الإنسان أمر ضروريّ ومثمر في الوقت عينه».

("Theology and Anthropology" in *the Word in History* ed. T. Patrick Burke [New York: Sheed and Ward 1966] p. 1). See also J. B. Metz *Christliche Anthropozentrik: Ueber die Denkform des Thomas von Aquin* (Munich: Kösel Verlag 1962); C. Dumont S.J. "Pour une conversion 'anthropocentrique' dans la formation des clercs" *Nouvelle Revue Théologique* 87 no. 5 (May 1965): 449-65 ; L. Malevez S.J. "Présence de la théologie à Dieu et à l'homme, *Nouvelle Revue Théologique* 90 no. 8 (October 1968): 785-800.

(26) Anthropocentrism.

(27) *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (Zollikon-Zurich: Evangelischer Verlag, 1946), p. 36; English version: *Against the Stream: Shorter Post-War Writings, 1946-52* (New York: Philosophical Library, 1954).

ومع العالم، ومع الخبرات الحياتيّة لجميع أولئك الذين بالنسبة لنا يمثّلون الآخرين[٢٨]. فالفكر اللاهوتيّ في هذا الصدد[٢٩] هو في إعادة اكتشاف وَحدَة لا تنفصم بين الإنسان والله»[٣٠].

من ناحية أخرى، أصبح مفهوم *الحياة الكنسيّة* يظهر بشكل أكثر وضوحًا من أيّ وقت مضى باعتبارها المرتكز اللاهوتيّ. أمّا فيما يتعلّق بمشاركة غير المكرّسين في الحركات الاجتماعيّة في هذا الوقت، كتب الأب شينو الدومنيكانيّ منذ أكثر من ستّين عامًا: «هذه الأماكن اللاهوتيّة هي المرتكز اللاهوتيّ لتعاليم النعمة الإلهيّة، أي التجسّد والفداء كما تَكَلَّمَت عنها وأعلَنَتْها الرسائل البابويّة. إنّ علماء اللاهوت الذين يكرّسون وقتهم فقط لدراسة المخطوطات والجدالات الأكاديميّة فيما بينهم، هم فقراء الروح وفقراء الفكر حين ينغلقون أمام هذه الحركات المدهشة؛ في وجود الروح القدس تصبح المعطيات اللاهوتيّة مثمرة»[٣١]. لقد حاول ما يُسمّى اللاهوت الحديث تبنّي هذا الموقف قبل بضعة عقود. فحياة الكنيسة منبع يُعتمد عليه التحليل اللاهوتيّ، وهذا واقع تردّد إلى الأذهان منذ ذلك الحين. إنّ كلمة الله تجمع بين أعضاء مجتمع المؤمنين وتتجسّد فيهم ليهبوا ذواتهم من أجل خدمة الجميع.

---

(28) *Situation et tâches*, p. 27. *Frères du Monde*, nos. 46-47 and 49-50 (1967):

(٢٩) انظر النقاش الذي دار مع إيڤ كونجار(*ibid.*, pp. 62-67)

ولنظرة شاملة على هذا الموضوع انظر:
Jean-Pierre Jossua, "Christianisme horizontal ou vertical?" *Parole et Mission* 11, no. 41 (April 1968): 245-55.

(٣٠) انظر الفصل العاشر من هذا الكتاب.

(31) Chenu, O.P., "La théologie au Saulchoir" (1937 text), *La Parole de Dieu,* vol. 1, *La foi dans l'intelligence* (Paris, les Éditions du Cerf, 1964), p. 259. René Laurentin *Liberation, Development and Salvation,* trans. Charles Underhill Quinn (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1972), pp. 7-8.

وقد أقرّ المجمع الفاتيكانيّ الثاني أنّ الكنيسة خادمة وليس أداة سلطة. فهي الكنيسة التي لا تتمركز على ذاتها و«لا تجد ذاتها إلّا «بتفانيها، وبعيشها» أفراحَ وآمالَ، وأحزانَ وضيقاتِ البشر في هذا العصر». فرح ورجاء رقم١. كلٌّ من هذه الاتجاهات يوفّر ركيزة جديدة لوجود الكنيسة ونشاطها في العالم كنقطة انطلاق للتفكير اللاهوتيّ.

إنّ ما وُصِفَ «بلاهوت علامات *الأزمنة*» منذ البابا يوحنّا الثالث والعشرين والمجمع الفاتيكانيّ الثاني[٣٢] أحد هذه الأبعاد، غير أنّها تتطلّب الذهاب إلى أبعد من المفهوم الضيّق للإكليزيولوجيا (علم دراسة الكنيسة). وينبغي علينا ألّا ننسى أنّ علامات الأزمنة ليست دعوة لتحليل فكريّ بحت، بل دعوة للنشاط الرعويّ، للكرازة -الخدمة. شمل فهم علامات الأزمنة كلًّا من البعد الفكريّ والخبرة الحياتيّة معًا. ولذلك، نجد أنّ الوثيقة المجمعيّة «*فرح ورجاء*» (رقم ٤٤) تؤكّد على أنّ فهم علامات الأزمنة هو «مسؤوليّة كلّ مسيحيّ، وبصفة خاصّة الكهنة الرعاة واللاهوتيّين، للتعرّف على هذه العلامات جيّدًا وقراءتها في ضوء الكلمة الإلهيّة،

---

(٣٢) على الرغم من أهمّيّة فكرة علامات الأزمنة إلّا أنّها لا تزال غير واضحة وغير محدّدة. كما أنّ دستور فرح ورجاء لم يسعَ لتعريفها، فهذا التعبير يعرّفنا ببعض الوصف وبعض نماذج حياة الإيمان. انظر:

M.D. Chenu, "Les signes des temps: Réflexion théologique," *L'Église dans le monde de ce temps,* ed. Congar, O.P., and M. Peuchmaurd, O.P., 3 vols. (Paris: Les Éditions du Cerf, 1967), 2:205-25; see also the documentation of the "Signs of the Times" in *Understanding the Signs of the Times,* ed, Franz Bockle, *Concilium* 25 (New York: Paulist Press, 1967), pp. 143-52;

لوجهة نظر أمريكيّة لاتينيّة انظر:

Marcos McGarth, "The Signs of the Times in Latin America Today" and Eduardo F. Pironio, "Christian Interpretation of the Signs of the Times in Latin America Today," *The Church in the Present-Day Transformation of Latin America in the Light of the Council,* vol. 1, Position Papers of the Second General Conference of Latin American Bishops, Medellin, Colombia, 1968 (Bogota: General Secretariat of CELAM, 1970), pp. 79-106 and 107-28.

إذ تكشف لنا هذه العلامات كلمة الله التي تنير دروب الإنسان نحو البحث عن فرصة أصيلة ومتكاملة لحياة أفضل». إنّ قراءة علامات الأزمنة في ضوء الإيمان لكشف عن يد الله التي تعمل في هذا الزمان وهي مهمّة كلّ عضو من شعب الله مع استفراد الكهنة بتوجيه النشاط الكرازيّ للكنيسة. إنّ الأحداث الحياتيّة هي ما تضمّه علامات الأزمنة من معنى داعية الجميع إلى الاستجابة لها.

آخذة هذا المفهوم الضمنيّ لعلامات الأزمنة في الاعتبار، تصبح مهمّة التحليل الفكريّ للاهوتيّين على قدر أكبر من الوضوح. (ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ أنّ إدراج اللاهوتيّين في النصّ المذكور أثار جدلًا خلال المناقشات المجمعيّة.)

ثمّة عامل آخر يعزز أهمّيّة العمل الإنسانيّ في الفكر اللاهوتيّ، ألا وهو العامل الفلسفيّ. وتتميّز الأمور الفلسفيّة في عصرنا بالبحث عن العلاقة البشريّة مع الطبيعة نتيجة للتقدّم الذي حدث في مجالَيّ العلوم والتكنولوجيا. وقد أثّرت هذه العلاقة الجديدة على وعي الإنسان بذاته وبعلاقته الفعليّة مع الآخرين.

في هذا الإطار الجديد للفكر اللاهوتيّ ننظر إلى تأويل الفيلسوف الفرنسيّ موريس بلونْدل، الذي ابتعد عن روحانيّة غير مثمرة وتكهّنات فلسفيّة غير واقعيّة، مصرّحًا بأنّ الإيمان الحقّ أكثر من العيش بحسب معرفة زائدة لا يملكها من لا يؤمن، بل من خلال العمل. فبالخبرة الواقعيّة المُستَمَدَّة من الحياة يستطيع الإنسان أن يكتشف حقيقة عمل الله وأن يسعى دومًا من خلال هذه الحقيقة إلى أن يتعالى بذاته[٣٣] لقد ساهم بلوندل في صياغة جديدة لعلم الدفاعيّات المسيحيّة وأصبح بذلك واحدًا من

(33) See Maurice Blondel, *L'Action* (Paris: Alcan, 1893);

لمعالجة جيّدة لمنهجيّة بلوندل انظر:

Henry Duméry, *Critique et religion* (Paris: SEDES, 1957) and, *Raison et religion dans la philosophie de l'action* (Paris, les Éditions du Seuil, 1963).

أهمّ مفكّري اللاهوت المعاصر.

ويُضاف إلى تلك العوامل التي أثّرت على الفكر اللاهوتيّ الفكرَ الماركسيّ، الذي يرى أنّ الإنسان وفعله المادّيّ هو الذي يشكّل العالم(٣٤). ظهر تأثير الفكر الماركسيّ في منتصف القرن التاسع عشر، وقد أصبح أكثر شيوعًا بين العديد من الثقافات في الآونة الأخيرة. ويَتّفق العديد مع سارتر بأنّ «الماركسيّة هي الأفق الفلسفيّ لزماننا، ولذلك لا يمكن تجاوزه»(٣٥). إذًا، وجد اللاهوت المعاصر نفسه في مواجهة مباشرة وجدال مثمر مع الفكر الماركسيّ ومتأثّرا به في سعيه إلى التعمّق في جذوره اللاهوتيّة والتأمّل في معنى تبدّل هذا العالم ومعنى العمل البشريّ في التاريخ(٣٦). كما تساهم هذه المواجهة الفكريّة في توجيه الجهود اللاهوتيّة لما يتلقّاه الإيمان من خبرة حياتيّة على مدى تاريخ البشريّة وكذلك ما قد يقدّمه الإيمان من أجل تغيير العالم.

---

(٣٤) النصّ الماركسيّ معروف: «لقد فسّر الفلاسفة العالم بطرق مختلفة فحسب، القضيّة هي كيف يمكن تغييره» ("Theses on Feuerbach," no. 11, in Karl Marx and Friedrich Engels, *On Religion* [New York: Schocken Books, 1964], p. 72).

الدور الدقيق لفكرة الممارسة أو التطبيق في الماركسيّة هي أمر محلّ جدال، لنظرة سريعة للمفاهيم المختلفة انظر: Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis* (Mexico, D.F.: Grijalbo, 1967), pp.43-45.

(35) "Marxisme et philosophie de l'existence," a letter quoted in Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme,* 3rd. ed. (Paris: Presses Universitaires de France, 1961), p. 112.

(٣٦) انظر العمل المشترك:
*Christentum und Marxismus-heute,* ed. Eric Kellner (Vienna: Europa Verlag, 1966); *Marxism and Christianity,* trans. Kevin Traynor (New York: The Macmillan Company, 1968); Georges M.-M. Cottier, *Chrétiens et marxistes* (Tours: Maison Mame, 1967); Roger Garaudy, *From Anathema to Dialogue,* trans. Luke O'Neill (New York: Herder and Herder, 1966).

هناك حاجة للمواجهة بين المستوى النظريّ العالي والممارسة لكي نتخلّص من طرق الحوار المعتادة ونكتشف إمكانيّات نحو ابتكارات خلّاقة. للوصول إلى هذه الغاية، خبرة الوصول إلى الجذور في الممارسة الاجتماعيّة هي أمر جوهريّ. عدد التجارب في هذه النقطة ليس كافيًا في العدد ولا في الاستمراريّة. لهذا الغرض، يمكن اعتبار ما يحدث في أمريكا اللاتينيّة بأسرها وليس فقط في كوبا وتشيلي كمعمل تجارب.

وأخيرًا، نظر الفكر اللاهوتيّ إلى مراجعة البعد الأخرويّ والدور المحوريّ للخبرة الحياتيّة على مدى تاريخ البشريّة. في واقع الأمر، إذا كان التاريخ البشريّ قبل كلّ شيء انفتاح على المستقبل، تكون مهمّة الفكر اللاهوتيّ، بل وظيفته السياسيّة، أن ينفتح على العطيّة اللإلهيّة التي تتجدّد على مدى التاريخ بل تفعّل التاريخ نفسه؛ فتصبح الغاية هي البحث الجدّيّ عن الإنسان في «الحياة الحقّة». حين «نعمل الحقّ»، كما توصينا به الأناجيل، نكتسب المعنى الدقيق والملموس لجوهر الفعل في الحياة المسيحيّة. الإيمان بإله يحبّنا ويدعونا إلى الشركة الكاملة معه ومع سائر الكون هو طبيعة فطريّة وليست غريبة على التحوّل الكونيّ عبر التاريخ، بل يؤدّي بالضرورة إلى بناء حياة الشركة والوحدة على مدى الأزمان. عندما نعمل الحقّ وفقط حينئذٍ سوف يتحقّق إيماننا بالمعنى الإتيمولوجيّ للكلمة. انطلاقًا من هذا المفهوم اللفظيّ اِشْتُقَّ مؤخّرًا اشتقاق لفظ الأورثوبراكسيس (استقامة الأعمال)، وهو لفظ لا يزال البعض ينزعج منه. ومع ذلك، ليس الهدف منه إلغاء مفهوم الأورثوذكسيّة (استقامة العقيدة) أو الاستخفاف بغاية العقيدة الصحيحة في الفكر اللاهوتيّ، بل الهدف هو تحقيق التوازن بين الاختلافات في علم اللاهوت ووضع تعاليم أو عقائد تركّز على الأمور الأبعد لكلّ أوجه حياتنا في المسيح. في الماضي، كان من السهل نسبيًّا على علماء اللاهوت أن يتكلّموا بسلطان في هذه المسألة أو تلك من الإيمان المسيحيّ كأنّه حقٌّ مُطلق. ولكنّ اليوم لا يكفي ببساطة أن نفكّر تفكيرًا صحيحًا بشأن المفاهيم اللاهوتيّة بل أن نضع هذه المفاهيم موضع التطبيق العمليّ في سلوكنا وأعمالنا وأنشطتنا كمؤمنين نحيا في المسيح(٣٧). في رأيي أنّ هذا هو أعظم تحوّل وُضِعَ للمفهوم المسيحيّ للوجود. وقد

(٣٧) اليوم تتطلّب حاجة المحافظة على التوازن أن ننتقد بشدّة الميل إلى التشديد شبه الحصريّ على الأرثوبراكسيس (استقامة الممارسة). لم يكن ذلك ما كان عليه الحال عام ١٩٦٨. فاستقامة الإيمان واستقامة الممارسة يرتبطان ببعضهما البعض ويغذّي كلّ منهما الآخر. فإن قيّدنا أنفسنا على واحدة نكون رفضنا الاثنين. ومن الواضح أيضًا أنّنا نعمل

عبّر عالم اللاهوت الدومنيكانيّ إدوارد سخليبكس[٣٨] عن الأرثوبراكسيس قائلًا: «لقد أصبح بائنًا أنّ الفكر عامل جوهريّ للفعل، ولكن منذ قرون كرّست الكنيسة اهتمامها لصياغة حقائق الوحي الإلهيّ، وفي الوقت نفسه لم تعمل من أجل عالم أفضل. وبعبارة أخرى، فقد كرَّست الكنيسة اهتمامها بالأرثوذكسيّة تاركة الأورثوبراكسيس لغير أعضائها، لغير المؤمنين»[٣٩].

في تحليل أخير، نرى أنّ الاهتمام بالخبرة الحياتيّة يسعى إلى تجنّب ممارسات كالتي عبّر عنها الأديب الفرنسيّ جورج برنانوس في عبارة ساخرة: «يختار الله واحدًا ليحفظ كلمته وآخرَ ليحقّقها»[٤٠].

---

اللاهوت عندما نفكّر «على ضوء الإيمان» لكي نستخدم الصيغة التقليديّة المتردّدة كثيرًا في لاهوت التحرير. لا معنى لذلك إذا قلنا، من جهة أخرى، إنّنا نحلّل الممارسة «على ضوء الممارسة». المعيار النهائيّ للحكم يأتي من الوحي المقدّس وليس من الممارسة عينها:

See *Libertatis Nuntius* ("Instruction of the Congregation for the Doctrine of the Faith on Certain Aspects of the Theology of Liberation") VIII, 4-5; X, 3-5; XI, 13; and the *Documento de los Obispos Peruanos* (October 1984), no. 44. See my *La verdad los hará libres* (Lima: CEP, 1986), pp. 135-47.

(38) Edward Schillebeeckx.

(39) "La teología", in *Los católicos holandeses* (Bilbao: Desclée deBrouwer, 1970). See also the interesting article by Michel de Certeau, "la rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture," *Espirit* 39, no. 6 (June 1971): 1177-1214.

(40) George Bernanos, *Lettre aux Anglais* (Paris: Gallimard, 1948), p. 245; English version: *Plea for Liberty: Letters to the English, the Americans, the Europeans* (New York: Pantheon Books, Inc., 1944).

بشأن السمة، التقليديّة، إلى حدٍّ ما، لأهمّيّة الممارسة، انظر ملاحظات:

C. Dumont, "De trois dimensions retrouvées en théologie," *Nouvelle Revue Théologique* 92, no. 6 (June-July 1970): 570-80.

## التأمّل النقديّ

تعمل جميع العوامل التي ذكرناها لفهم أعمق بأنّ الشركة مع الربّ تعني بشكل حتميّ أنّ الحياة المسيحيّة تضع ذاتها لخدمة الآخرين. كما أدّت هذه العوامل إلى صياغة صريحة للاهوت يقترن بالتأمّل النقديّ. فوجب عند هذه المرحلة تعريف إضافيّ للألفاظ اللغويّة المُستَخدمة في هذا المجال.

من أجل تأمّل نقديّ صحيح وحيازة كاملة لعناصره ينبغي على الفكر اللاهوتيّ التأمّل في معنى البشريّة ومبادئها الأوّليّة. ونحن هنا لا نحصر اهتمامنا على النظريّة المعرفيّة أو الإبيستومولجيّة البحتة؛ فعندما نتحدّث عن اللاهوت كفكر نقديّ، نشير أيضًا إلى تأمّل واضح وصريح للقضايا الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة التي تمارس فيها الجماعة المسيحيّة إيمانها. تجاهُل هذه القضايا هو خداع للذات وللآخرين على حدّ سواء. ولكن قبل كلّ شيء يجب أن تكون هذه الصياغة الفكريّة عمليّة نشطة مستمرّة وناقدة للمجتمع وللكنيسة في ضوء كلمة الله المتجسّدة التي تعمل في التاريخ كاملاً بلا انقسام فيه، واستيعاب ما تحقّقه الإنسانيّة في عمليّة تشكيل التاريخ أخلاقيًّا في إطار المسؤوليّة الخاصّة لكلّ مجتمع(٤١).

عندما تُكرز الكنيسة المُرْسَلَة بملكوت الربّ الإله فهي إذًا السرّ، أي العلامة والأداة للوَحْدَة الوثيقة مع الله ولوحدة الجنس البشريّ كلّه فِي جوهر تاريخ

(٤١) ما كتبه خوسيه كارلوس ماريّاتيجي (José Carlos Mariátegui) في سياق آخر ينطبق على لاهوت له اعتباره كهذا: «القدرة على التفكير في التاريخ والقدرة على صناعته أو خلقه تصبح واحدة».
(*Peruanicemos al Perú* [Lima: Empresa Editora Amauta, 1970], p. 119). *La pastoral de la Iglesia en América Latina* (Montevideo: Ediciones del Centro de Documentación MIEC-JECI, 1968), p. 15.

البشريّة[٤٢]. وهي «الشعب الذي يعمل من خلال محبّة الله للبشر». الكنيسة إذًا – أو ما ينبغي أن تكون عليه محبّة حقيقيّة في فعل الالتزام بخدمة الآخرين. علم اللاهوت في وظيفته التأمّليّة -وبالضرورة التحليليّة يأتي كخطوة ثانية تالية للإيمان[٤٣]. وكما اعتاد هيجل القول عن الفلسفة بأنّها الفكر الذي يصعد مع غروب الشمس، من الممكن أن يُطبَّق ذلك على علم اللاهوت. فالنشاط الرعويّ للكنيسة لا يتدفّق نتيجة لأسّس علم اللاهوت، فعلم اللاهوت لا يصنع النشاط الرعويّ، بل يجيل الفكر فيه باحثًا عن الروح القدس المحرِّك للفعل في الجماعة المسيحيّة[٤٤].

تشكِّل الخبرة الحياتيّة للإنسان المسيحيّ والتزام الكنيسة بإرساليّتها عبر التاريخ معًا المرتكز اللاهوتيّ من أجل فهم الإيمان تفهّمًا أسمى[٤٥].

---

(٤٢) انظر ملاحظات رودلف شناكنبرج (Rudolf Schnackenburg) علي تعبيرات مثل «بناء ملكوت الله» أو «نشر ملكوت الله على الأرض»
(*God's Rule and Kingdom* [New York: Herder and Herder, 1963], p. 354). See Hans Küng, *The Church* (New York: Sheed and Ward, 1967), pp. 90-92.

(٤٣) «المسافة اللامتناهية بين الأجسام والعقول ترمز إلى مسافة أقصى في لا نهائيّتها بين العقول والمحبّة، لأنّها فوق الطبيعة». فقره ٣٩٧ في بليز پاسكال، خواطر، ت إدوارد البستانيّ، اللجنة اللبنانيّة لترجمة الروائع، بيروت ١٩٧٢.
(Blaise *Pascal,* "Pensées", no. 793, in *Pascal*, Great Books of the Western World, vol. 33 [Chicago: William Benton, Publishers; Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952], p. 327).

(٤٤) يتّخذ التفكير اللاهوتيّ مكانه في داخل الجماعة الكنسيّة وهو في خدمة مهمّتها ألا وهي إعلان الإنجيل. الأولويّة في اللاهوت هي للكلمة الموحاة، وعمل اللاهوت هو دائمًا تحت قيادة إيمان الكنيسة التي تمتلك موهبة الحكم والنبوّة والتعليم. الكنيسة هي بامتياز، «الموضع اللاهوتيّ لفهم الإيمان»؛ بطريقة أخرى، نجد «وديعة الإيمان» في الكنيسة. لهذه الأسباب المتعدّدة منهجيّة اللاّهوت والروحانيّة هم، في رأيي، في وثاق شديد: تكمن مسيرة النشاط اللاهوتيّ في المسيرة التي بها نصبح مسيحيّين. وقد حاولت تعميق هذه النقاط في كتابي:
*We Drink From Our Own Wells* and *On Job*
انظر أيضًا مقدّمة الطبعة المنقَّحة في أوّل هذا الكتاب.

(٤٥) اللاهوت، كما يكتب اللاهوتيّ كارل بارت في سياق آخر «يتبع لغة الكنيسة، في تأكيداتها عن الله، بالقدر عينه الذي به يطرح أسئلة على الكنيسة حول حقيقة تأكيداتها، وهو يمحّص ذلك بمعايير ليست غريبة عن الكنيسة، بل

وأريد أن أضيف هنا أنّ التأمّل اللاهوتيّ عن حضور الإنسان المسيحيّ وفعله في العالم لا يقتصر على حدود الكنيسة المرئيّة؛ فالحياة داخل حدود الكنيسة المرئيّة تأتي في المقام الأوّل. ولكنّ الانفتاح على العالم واستيعاب التساؤلات المطروحة والانتباه إلى التحوّلات التاريخيّة كلها أمور لا تقلّ أهمّيّة. وهنا نذكر تأويل الأب إيف كونجار «إنّ رغبة الكنيسة في التعامل مع وقائع العالم الحديث والاستجابة لها حقيقيّة... يحتّم عليها الانفتاح على هذا العالم كما لو كان فصلًا جديدًا في إبيستيمولوجيا اللاهوت الرعائيّ. فبدلًا من الاكتفاء بالوحي الإلهيّ والتقليد كنقطتي انطلاق لإيمان كامل كما يمارسه اللاهوت الكلاسيكيّ عمومًا، على الكنيسة أن تنطلق من الواقع الحياتيّ والتساؤلات المُستَمَدّة من الكون والتاريخ»(٤٦). سوف يساهم هذا الانفتاح على مُجمَل التاريخ البشريّ بالتحديد في تحقيق مهمّة اللاهوت الفكريّة تجاه تطبيق عمليّ لتعاليم كنسيّة لا تحدّها النظريّات.

التأمّل النقديّ مهمّة لا غنى عنها ووجب أن تصاحب باستمرار العمل الرعويّ؛ وفي حفاظه على الأحداث التاريخيّة في منظورها الصحيح يساعد الفكر اللاهوتيّ المجتمع المسيحيّ والكنيسة في التمييز ما بين الحقيقة الأزليّة التي لا تتغيّر وما بين الأشياء الوقتيّة. وبالتالي، فإنّ التأمّل النقديّ يلعب دائمًا الدور العكسيّ لأيديولوجيا تضعها النظم الاجتماعيّة والكنسيّة كأمور مُسلّم بها. ومن ناحية أخرى، عندما يرتكز التأمّل اللاهوتيّ النقديّ على مصدر الوحي الإلهيّ، فهو يساهم في توجيه النشاط الرعويّ، بل يضعه في سياق أوسع حتّى لا يقع في سلبيّات المباشرتيّة والانفعاليّة، كما

---

ونابعة من أصلها وموضوعها».
(*Church Dogmatics,* vol. 1, part 1, *The Doctrine of the Word of God* [Edinburgh: T.&T. Clark, 1936], p.2).

(46) *Situations et tâches,* p. 72.

أنّه يحقّق غاية المجتمع المسيحيّ والبشريّة إلى التحرّر وحمايتهم من تأويلات خاطئة تؤدّي إلى تعذيب النفس أو احتجاز المجد الذاتيّ. التأمّل النقديّ في اللاهوت يحرّر من كلّ شكل من أشكال العزلة الدينيّة، والتي غالبًا ما تتبنّاها المؤسّسة الكنسيّة نفسها حين تعوق الفهم الصحيح لكلمة الربّ.

ينمو التأمّل اللاهوتيّ النقديّ للمجتمع وللكنيسة وربّما يتغيّر أيضًا. فإذا كان التزام المجتمع المسيحيّ في الواقع يأخذ أشكالًا مختلفة عبر التاريخ، فالعقل البشريّ الذي يرافق التغيّرات عبر الأزمنة سيتجدّد باستمرار وستتّخذ مسيراته الباحثة دروبًا غير مسبوقة. فاللاهوت الذي يتوقّف بمعرفته عند «الحقائق» المرحليّة -تاركًا الحقّ الذي هو أيضًا الطريق هو لاهوت عقيم، بينما يندرج الوحي الإلهيّ في الأزمنة وفي التاريخ. اليوم نستطيع أن نفسّر كلمات بُويَّار تفسيرًا صحيحًا وطالما أسأنا فهمها: «اللاهوت الذي لا يسير مع التاريخ هو لاهوت أجوف»(٤٧).

وأخيرًا، عندما يرتبط اللاهوت بالخبرة الحياتيّة، فهو يحقّق وظيفته النبويّة بقدر ما يفسّر الأحداث التاريخيّة بقصد إعلان معناها الجذريّ. وعن مفهوم الوظيفة النبويّة للاهوت يقول كولمان «لا يحدّ النبيّ نفسه كما يفعل العرّاف عندما يكشف نبوءات معزولة غير مرتبطة ببعضها البعض، بل تصبح نبوءة الرسول وعظًا وإعلانًا لوصيّة الربّ الإله، كاشفًا للشعوب المعنى الحقيقيّ للأحداث مرتبطة مع بعضها البعض؛ وهو يُعْلِمهم بخطّة الربّ الإله وإرادته في كلّ لحظة بعينها»(٤٨). عندها يتأمّل اللاهوت الأحداث التاريخيّة ويساهم في الكشف عن معانيها، يكون

(47) Henri Bouillard, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin* (Paris: Aubier, 1944), p. 219.

(48) Oscar Cullmann, *The Christology of the New Testament*, rev. ed., trans. Shirley C. Guthrie and Charles A. M. Hall (Philadelphia: The Westminster Press, 1963), p. 14.

بغرض تحقيق التزام مسيحيّ أكثر راديكاليّة ووضوحًا. «المثقّف العضويّ» هي العبارة التي وصف بها أنطونيو جرامشي الوظيفة النبويّة للاهوت -وأستعيرها هنا من باب توضيح هذا المفهوم(٤٩). فاللاهوت يجعلهم يشاركون مشاركة حيويّة في صنع الحقائق التاريخيّة في أزمنة محدّدة وأماكن بعينها؛ وسيكونون في شراكة مع الأمم والطبقات الاجتماعيّة والشعوب التي تثور من أجل تحرير أنفسها من هيمنة وقهر الأمم والطبقات الاجتماعيّة والشعوب الأخرى. في تحليل أخير، لن يتحقّق المعنى الحقيقيّ للسرّ اللاهوتيّ إلّا من خلال الخبرة الحياتيّة في التاريخ. وكما لاحظ سخليبكس: «إنّ التأويل التفسيريّ عن ملكوت الله يجعل العالم مكانًا أفضل». وبهذه الطريقة (التفسيريّة لنصوص الكتاب المقدّس) فقط سأكون قادرًا على اكتشاف معنى ملكوت الله(٥٠). إذًا نحن هنا أصبحنا أمام تأويلٍ سياسيّ لكتب الأناجيل(٥١).

## الخلاصة اللاتينيّة

التأمّل النقديّ للخبرة الحياتيّة المسيحيّة في ضوء كلمة الربّ الإله ليس من أجل استبدال وظائف اللاهوت الأخرى مثل الحكمة والمعرفة العقليّة، بل إنّه يقتضيها ويستلزم عمله بها. والغرض منه ليس وضع وظائف اللاهوت الواحدة بجانب الأخرى بل لضرورة حتميّة إلى إعادة تعريف الحكمة والمعرفيّة العقليّة لتصير الخبرة

(49) See Antonio Gramsci, "La formazione degli intellectuali," *Scritti politici* (Rome: Editori Riuniti, 1967), pp. 830-40.

(50) *Católicos holandeses,* p. 29. يقرّ الكاتب هنا بأنّ تفسير ملكوت الله يتطلّب إعادة لتفسير الكتاب المقدّس.

(٥١) انظر مقالًا مهمًّا ليورجن مولتمان تحت عنوان:

Jürgen Moltmann, "Towards a Political Hermeneutics of the Gospel," in *Union Seminary Quarterly Review* 23, no. 4 (Summer 1968): 302-23, and Moltmann's *Religion, Revolution, and the Future,* trans. M. Douglas Meeks (New York: Charles Scribner's Sons, 1969), pp. 83-107.

الحياتيّة وتعاليم الكنيسة معًا المرتكزَ الذي ينطلقان منه والسياق الذي ينتهجانه من أجل النموّ الروحيّ، يرتكز على النصّ المقدّس وإيمان يستلهم ويتجاوب مع متطلّبات العقل البشريّ. يضع التأمّل النقديّ نصب عينيه حياة الكنيسة والتزاماتها الكرازيّة تجاه المؤمنين الذين يعيشون في شركة مع الوحي الإلهيّ ومع جميع البشر على مدى تاريخ البشريّة، كما ينظر بعين الاعتبار إلى تحرير الإنسان، وهي الظاهرة المتميّزة في عصرنا هذا وبالأخصّ فيما يُسّمى بدول العالم الثالث.

التأمّل النقديّ الذي يأخذ في عين الاعتبار قضايا بعينها يستطيع أن يعطينا القاعدة الصلبة -ولو متواضعة - للاهوت من منظور أمريكا اللاتينيّة. فالاهتمام بواقع الحياة في أمريكا اللاتينيّة بصورة خاصّة لم يحدث عبثًا، وإنّما نتج عن الفعاليّة التاريخيّة لهذه المنطقة، وأيضًا وأقولها صراحة إلى الرغبة في الشراكة مع الحياة الجامعة للمؤمنين ولتأمّلاتهم في الإيمان. ومن أجل حياة وحدانيّة جامعة تحمل ثمار فعلها في العالم، يجب العودة إلى البداية ونحن مُنَزَّهين عن كلّ تحزّب إقليميّ أو تباهٍ وطنيّ[٥٢].

---

(٥٢) محاولة الربط بالواقع هذه تدور في لاهوت دول العالم الثالث الذي يتبنّى رؤية الأقلّيّات الموجودة في دول متعدّدة أو رؤى نسويّة. هذا العمل هو عمل غزير ومتنوّع. يستطيع القارئ أن يطالع المجلّدات المحتوية على الوثائق الصادرة عن الجمعيّة المسكونيّة للاهوتيّي العالم الثالث:
S. Torres and V. Fabella, Eds. *The Emergent Gospel* (Orbis, 1979); K. Appian-Kubi and S. Torres, eds. *African Theology En Route* (Orbis, 1980); S. Torres and J. Eagleson, eds. *The Challenge of Basic Christian Communities* (Orbis, 1981); V. Fabella and S. Torres, eds. *Irruption of the Third World* (Orbis, 1983); V. Fabella and S. Torres, eds. *Doing Theology in a Divided World* (Orbis, 1985).

هناك وصف جيّد لأنواع اللاهوت المختلفة هذه في كتاب:
Phillip Berryman, *Liberation Theology* (New York: Pantheon, 1987); Deanne Ferm, *Third World Liberation Theologies* (Orbis, 1986); Roger Haight, *an Alternative Vision* (New York: Paulist, 1985).

بالنسبة للدور الذي أخذه اللاهوت الأسود ولمقارنة بين هذا النوع من اللاهوت ومثيله من الأنواع الأخرى انظر:
G. Wilmore and J. Cone, *Black Theology: A Documentary History, 1966-1979* (Orbis, 1979).

«المستقبل الوحيد للاّهوت هو أن يكون هو المستقبل»(٥٣). هكذا عبر هيرفي كوكس(٥٤) عن حتميّة التقييم النقديّ للخبرة الحياتيّة عبر التاريخ وللمهمّة اللاهوتيّة كما نسعى إلى وضع خطوطها العريضة. ويقول مولتمان إنّ المفاهيم اللاهوتيّة «لا تعرج خلف الواقع... فهي تُنير الواقع بإنباء المستقبل»(٥٥). نقيضًا لرأي مولتمان، فالتأمّل النقديّ كما نريد أن ننتهجه من أجل تحقيق التحرير لجميع البشر هو أن «نعرج» خلف الواقع، فالراهن الحاضر مُفعَم في أعماقه بالمستقبل، ومهمّتنا هي أن نجعل الرجاء جزءًا متأصِّلا من مسؤوليّتنا الوقتيّة عبر الأزمنة. فاللاهوت لا يَستَحدِث مستقبلاً موجودًا منذ البدء، ولا يفتح أبواب الرجاء من الفراغ؛ فهو أكثر بساطة وتواضعًا، إذ يفسّر هذه الدعائم الحقيقيّة للتاريخ. التأمّل النقديّ لفعل المستقبل لا يغرق في الماضويّة، كما أنّه ليس المأوى الأخير للحاضر، بل يخترق الواقع المعاصر، أي حركة التاريخ، موجِّهًا إيَّاه نحو المستقبل. التأمّل النقديّ القائم على أساس الخبرة الحياتيّة عبر التاريخ من أجل الخلاص المحرّر هو تأمّل في مستقبل يُنيره الإيمان والرجاء. إلّا أنّ التأمّل النقديّ ليس مجرّد تمرينات ذهنيّة، بل نعايشه حيث نبض التاريخ في الآن، والذي تضيئه كلمة الربّ منذ البدء، الربّ الإله الذي وهبَ ذاته في لحظة الآن من أجل البشر في فعل حبّ كامل لا رجعة فيه، وتتوارثه البشريّة حتّى يكتمل.

لا يقدّم لنا لاهوت التحرير طريقًا جديدًا لعمل اللاهوت. فالتأمّل النقديّ

---

المراجع حول اللاهوت النسويّ ضخمة، انظر:

R. Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1984); and B. Harrison, *Making Connections: Essays in Feminist Social Ethics* (Boston: Beacon Press, 1986).

(53) *On Not Leaving It to the Snake* (New York: The Macmillan Company, 1967), p. 12.

(54) Harvey Cox.

(55) Moltmann, *Theology of Hope* (New York: Harper & Row, Publishers, 1967), p. 36.

الذي يستمدّ تحليله التاريخيّ من أعمال الله المذكورة في الكتاب المقدّس هو لاهوت مُحَرِّر يُحوِّل تاريخ البشريّة المجتمعة في كنيسة الله مُقِرَّة إيمانها بالمسيح ومعلنةً عنه. هذا هو اللاهوت الذي لا يتوقّف عن التأمّل العقلانيّ للعالم ليكون جزءًا من تجدّد هذا العالم عبر التاريخ فاعلًا في مناصرته للنضال من أجل كرامة الإنسان المسلوبة وضدّ الاستبداد الاقتصاديّ على حساب الغالبيّة من البشر، كما يكون فاعلًا في المحبّة المُحَرِّرَة وبناء مجتمع جديد ومنصف، فلاهوت التحرير منفتح على عطيّة ملكوت الله السماويّ.

## الفصل الثاني

# التحرير والتنمية

يشهد عالم اليوم تحوّلًا اجتماعيًّا وثقافيًّا سريعًا وجذريًّا. ولا تحدث هذه المتغيّرات على وتيرة واحدة، بل تتباين في مختلف البلدان والمناطق من كوكبنا. وقد أدرك الإنسان المعاصر أنّ أسباب هذا التحوّل غير المتكافئ تعود إلى الأوضاع الاقتصاديّة التي تحدّد نهج العلاقات الأساسيّة فيما بين الدول والمناطق. ودأبَ المفكّرون على دراسة وتحليل الأوضاع الخاصّة بهم ومقارنتها مع تلك التي يمرّ بها آخرون، وحيث إنّهم يعيشون في عالم أصبح التواصل فيه سريعًا وفعّالًا، لم يعد الآخرون بعيدين أو مجهولين. ومن المعروف أنّ المفكّرين يتجاوزون حدود التوقّعات المحدودة في المقارنة، فَهُم يرون أنّ عمليّة التحوّل هي السعي لتلبيّة تطلّعات الإنسان الأساسيّة مثل الحرّيّة، والكرامة، وتحقيق الذات كما يأملون أن تتوجّه عمليّة التغيير نحو تحقيق هذه الأهداف وأن تكون هي الغاية التي تصبو إلى تحقيقها ولو جزئيًّا جميع المنظّمات والأنشطة الاجتماعيّة على مستوى العالم. وقد أثبت تاريخ البشريّة أنّ الإنجازات الإنسانيّة هي خبرات تراكميّة تؤثّر على الأجيال اللاحقة وتفتح لهم آفاقًا جديدة لإنجازات أعظم من سابقاتها.

ولقد تميّز هذا العصر بظاهرة انتشار الوعي لهذه التباينات بين البلدان، نظرًا لتزايد وسائل الاتصال الإعلاميّة، وبشكل خاصّ في تلك البلدان التي لم تحظ بالقدر نفسه

من النموّ الاقتصاديّ في العالم، تلك البلدان الفقيرة حيث تعيش الغالبيّة من البشر. سكان هذه البلدان على بيّنة بالظروف المعيشيّة غير المقبولة إنسانيًّا لمعظم سكان كوكب الأرض والتباين فيما بينها نظرًا لأشكال من العلاقات غالبًا ما فُرِضَت عليهم. ولذلك تميّزت الجهود المبذولة من أجل التغيير الاجتماعيّ في هذه المَناطق على حدّ سواء بإلحاح شديد وصراعات نجمت عن تباين التطلّعات بحسب الضغوط التي تمارسها النظم القائمة والسلطة. فمن ناحية ينبغي التوضيح بأنّ تطلّعات البلدان الفقيرة تذهب إلى ما أبعد من مجرّد تقليد الدول الغنيّة، وإنّها بالضرورة تطلّعات غير واضحة إلى حدّ ما. ومن ناحية أخرى، يسهم كلّ من التجانس الداخليّ ووجود المحدِّدات الخارجيّة للمجتمعات في إبراز الاحتياجات المختلفة لمجموعات مختلفة. يقود كلّ هذا إلى ديناميّات تؤدّي حتمًا إلى صراعات.

لا تسعى البلدان الفقيرة إلى نمذَجَة نفسها على صورة البلدان الغنيّة، خاصّة لأنّها أصبحت أكثر قناعة بأنّ الثراء الذي تتمتّع به الدول الغنيّة هو نتاج الظلم والقهر اللذين فرضتهما على البلدان الفقيرة. صحيح أنّ الأخيرة تحاول التغلّب على عدم الكفاية المادّيّة لديها وحالة البؤس التي تعاني منها، ولكنّها تتطلّع أيضًا إلى تحقيق مجتمع أكثر إنسانيّة.

## مفهوم التنمية

كان مصطلح التنمية في بادئ الأمر مركّبا لفظيًّا يعبّر عن تطلّعات إنسان اليوم لحياة معيشيّة أكثر إنسانيّة. مصطلح التنمية في حدّ ذاته ليس جديدًا، ولكن ما جدّ عليه هو استخدامه في مجال العلوم الاجتماعيّة، حيث يستجيب لقضايا اجتماعيّة برزت في الآونة الأخيرة ولم تكن موجودة من قبل. في الواقع، لم يعد هذا المصطلح بمفهومه القديم: الثراء نقيض الفقر، بل يشمل القضايا المعاصرة وتطلّعات البشريّة.

## أصل مصطلح التنمية

يمثّل مصطلح التنمية للبعض مفهومًا سلبيًّا فيعتبرونه نقيضًا لمفهوم التخلّف الذي تعانيه الأمم الفقيرة مقارنة بالدول الغنيّة(١). وربّما يكون من المفيد أن نذكر بعض الاتّجاهات الأساسيّة التي ساهمت في تحديد مفهوم التنمية.

بادئ ذي بدء، هناك أعمال جوزيف شومبيتر(٢)، الخبير الاقتصاديّ الذي يُعَدّ أوّل من خرج عن المدرسة الإنجليزيّة التقليديّة في مجال التحليل الاقتصاديّ ومخالفًا لنظريّات كارل ماركس في المجال نفسه. ترى نظريّة شومبيتر أنّ النشاط الاقتصاديّ عمليّة ديناميكيّة تتميّز بـ «التدفّق الدائريّ»، بمعنى أنّ تطوّر المنظومة الاقتصاديّة وتقلّباتها وكذلك النموّ الاقتصاديّ وتغيّراته أيضًا هما عنصران ضروريّان من أجل كسر التوازن ودخول ديناميّة جديدة، وهنا يحدث الابتكار البشريّ. فالابتكارات هي من ناحية تضافرٌ تكنولوجيّ اقتصاديّ من المُفتَرَض أن يكون قد نشأ محلّيًّا؛ لكن في الوقت نفسه يُحدِث تضافرًا سياسيًّا اجتماعيًّا يناهض من أجل التغلّب على النظام المحلّيّ السائد. وقد دعى شومبيتر هذه الدائرة بـEntwicklung، والتي تُتَرجَم اليوم بـ«التنمية»، على الرغم من أنّ أصول الكلمة كانت تعني «التطوّر»(٣) أو«الانفتاح».(٤)

يُعتبَر الاقتصاديّ الأستراليّ كولن كلارك مرجعًا في غاية الأهمّيّة للتطوّر

(1) See Thomas Suavet, “Développement”, *in Dictionnaire économique et social,* 2nd. ed. (Paris: Économie et Humanisme, les Éditions Ouvrières, 1962). For L.J. Lebert, *(Dynamique concrète du développement* [Paris: les Éditions Ouvrières, [1967], p. 38),
«ظهر مصطلح التنمية عام ١٩٤٥» لكنّ الكاتب لم يثبت مصدر معلوماته. انظر أيضًا الدراسة النظاميّة التي قام بها:
Jacques Freyssinet, *Le concept du sousdéveloppement* (Paris: Mouton, 1966).

(2) Cf Joseph A. Schumpeter, *Theorie der Wirtschaftlichen Entwicklung,* Leipzig, 1912.

(3) *Théorie de l'évolution économique* [French translation] (Paris: Dalloz, 1935).

(4) *Teoría del desenvolvimiento económico* [Spanish translation] (Mexico, D. F.: Fondo de Cultura Económico, 1944).

الاقتصاديّ[٥]. يؤكّد كلارك في نظريّته أنّ الهدف من النشاط الاقتصاديّ ليس الثراء، وإنّما الرفاهية البشريّة التي تدلّ على رغد العيش المُستَمَد من الموارد المتاحة. ويقترح كلارك قياس الرفاهية بإجراء المقارنات بين الزمان والمكان. وتُظهر مؤشّرات شتّى التباينات فيما بين البلدان. وأسفرت الإحصائيّات التي أجراها كلارك على أنّ أعلى مستويات الرفاهيّة تتمتّع بها البلدان الصناعيّة. يرى كلارك أنّ خريطة الطريق نحو التصنيع في البلدان الفقيرة هي «التقدّم» وليس التنمية.

لعب مؤتمر باندونج في عام ١٩٥٥ أيضًا دورًا هامًّا في تطوّر مفهوم التنمية، وإن كان ذلك على مستوى آخر. فقد اجتمع عدد كبير من البلدان، ولا سيّما البلدان الآسيويّة والأفريقيّة، وأقرّوا عضويّتهم المشتركة كعالم ثالث يعاني من التخلّف ويقف في مواجهة عالمين متقدّمين، العالم الرأسماليّ والعالم الاشتراكيّ. تميّز هذا المؤتمر بانطلاقة سياسيّة كانت من المفترض أن تؤدّي بهذه الدول إلى الخروج من هذا الوضع. على الرغم من أنّ الأفعال التي تلت هذا المؤتمر لم تتطابق دومًا مع التوقّعات التي أثارتها الدول الأعضاء، إلّا أنّ لقاء باندونج أصبح مؤشّرًا جذريًّا لواقع التخلّف ورفضًا مُعلَنًا لمثل هذا الواقع[٦].

## مقاربات

ليس لمفهوم التنمية تعريف واضح[٧]؛ فقد تنوّعت النظريّات حول هذا المفهوم. وسوف أذكر بإيجاز أكثرها انتشارًا بدلًا من تقديم استعراض مطوّل لكلّ منها.

---

(5) Colin Clark, *The Conditions of Economic Progress* (London: Macmillan and Co. 1940).

(6) See Odette Guitard, *Bandoeng et le réveil des anciens peuples colonisés* (Paris: Presses Universitaires de France, 1961).

(٧) لم يُستَخدم مصطلح «تنمية» بالقدر الكافي حتّى يمكن تثبيت معنى له. (Suavet, "Développement")

ويمكن النظر إلى التنمية باعتبارها تنمية اقتصاديّة بحتة ومصطلحًا مرادفًا للنمو *الاقتصاديّ*. وعلى سبيل المثال، يمكن قياس مستوى التطوّر في بلد ما من خلال مقارنة ناتجها القوميّ الإجماليّ أو نصيب الفرد من الدخل بمقابله في بلد آخر حيث مستوى التطوّر مرتفع. ومن الممكن أيضًا صقل هذه المقارنة، إلّا أنّ الاستنتاجات المقرونة لن تتغيّر، حيث إنّ التنمية تعني أوّلًا زيادة الثروة، أو مستوى أعلى من الرفاهيّة، على أبعد تقدير.

هذا هو المعنى الوارد بداية في تاريخ التعريف اللغويّ. وربّما كانت الأنظار وقتها موجّهة نحو إنجلترا، فهي أوّل دولة قامت فيها عمليّة التطوّر، ولأسباب معروفة، هي أول دولة يجري عليها خبراء اقتصاديّون الدراسات التحليليّة. وقد تعزّز ترادف معنى التنمية بمفهوم الثراء الاقتصاديّ لدولة ما نتيجة لوهم الرفاهيّة الذي خلقته في الأذهان الدول الغنيّة المنتجة.

لم يعد الذين يناصرون علنًا هذا الرأي كثيرون في عصرنا هذا[٨]، ولم تعد هذه النظريّة تتعدّى كونها معيارًا لقياس مجموعة من الجزئيّات المتكاملة. ومع ذلك، مازالت الرؤية الرأسماليّة ترتكز على مفهوم التنمية كمرادف جوهريّ للثروة الاقتصاديّة. وقد أدّت أوجه القصور لوجهة النظر المذكورة أعلاه إلى قصور أكثر انتشارًا، ألا وهي النظريّة التي ترى أنّ التنمية *عمليّة اجتماعيّة كلّيّة* تشمل الجوانب الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة، وتؤكّد على ترابط هذه المجالات المختلفة ترابطًا لا يتجزّأ. فالتقدّم في مجال واحد يعني التقدّم في كلّ من المجالات

---

(٨) من بينهم عمل بسبب ظروف خاصّة وبفضل منهجيّات خُطّط لها جيّدًا للتوزيع الذي أصبح معروفًا بشكل واسع في الدول النامية:
Walt W. Rostow, *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto* (New York: Cambridge University Press, 1960).

الأخرى، وعلى العكس، ركود أحد هذه المجالات يؤخّر نموّ الآخر[٩].

إنّ اعتبار التنمية عمليّة اجتماعيّة شاملة يقودنا أيضًا إلى أن نضع في الاعتبار العوامل الخارجيّة والداخليّة، وهما اللتان تؤثّران على التطوّر الاقتصاديّ للدولة، وكذلك إلى تقييم توزيع السلع والخدمات ونظم العلاقة بين عوامل الحياة الاقتصاديّة بها. وقد دأب علماء الاجتماع المعنيّين على دراسة وتحليل الوضع الاقتصاديّ فيما يُسمَّى بدول العالم الثالث. وقد توصّل هؤلاء إلى نتيجة مفادها أنّ ديناميّات الاقتصاد العالميّ تؤدّي إلى خلق المزيد من الثروات للقليلين وزيادة الفقر للكثيرين[١٠].

تتدفّق من كلّ هذه العوامل استراتيجيّة التنمية التي تسمح للدولة بالمضيّ قدمًا بصورة كلّيّة ومتجانسة والقدرة على تجنّب النكسات الخطيرة. تفرض التنمية باعتبارها عمليّة اجتماعيّة شاملة وجود البعد الأخلاقيّ، وبالتالي يُفترَض فيها مراعاة القيم الإنسانيّة. الخطوة تجاه وضع منظور *إنسانيّ* للتنمية يحدث بالتالي بشكل تلقائيّ وبدون تعارض مع منظور النموّ الاقتصاديّ.

قدّم فرنسوا پيررو الكثير من الدراسات عن مفهومٍ التنمية. تعني التنمية بالنسبة له: «مجموعة من التغييرات النفسيّة والاجتماعيّة التي تمكن الشعوب من زيادة مجموع الإنتاج الحقيقيّ بشكل تراكميّ ودائم»؛ كما أضاف پيررو قائلًا: «تتحقّق التنمية الشاملة نتيجة تنفيذ تقنيّات عدّة من أجل تحقيق مجموعة عمليّات مركّبة بهدف

---

(٩) «التنمية عمليّة اجتماعيّة تمامًا، وفقط من أجل الملائمة المنهجيّة أو بشكل جزئيّ نستطيع التحدّث عن التنمية الاقتصاديّة والثقافيّة والاجتماعيّة».

(Helio Jaguaribe, *Economic and Political Development: A Theoretical Approach & a Brazilian Case Study* [Cambridge: Harvard University Press, 1968], p. 4). See also Giorgio Ceriani Sebregondi, *Sullo sviluppo della società italiana* (Turin: Boringhieri, 1965); Raymond Barre, *Le développement économique: Analyse et politique* (Paris: Cahiers de l'Institut de Science Economique Apliquée, 1958).

(١٠) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

مساعدة الناس على الانتقال من وضع إنسانيّ معيّن إلى وضع أفضل لكي يتمكّنوا من تحقيق إنسانيّتهم كاملة»[11].

وسيكون من الخطأ أن نتصوّر أنّ وجهة النظر هذه، التي تضع نصب عينيها القيم الإنسانيّة، حكرًا على علماء يعتمدون على الوحي المسيحيّ فقط؛ فهناك نظريّات متقاربة نجدها أيضًا مستوحاة من الفكر الماركسيّ[12].

تسعى هذه المقاربة الإنسانيّة إلى وضع مفهوم التنمية في سياق أوسع، أي رؤية تاريخيّة حيث تكون الإنسانيّة سيّدة مصيرها[13]. ولكن يؤدّي هذا على وجه التحديد

---

(11) Francois Perroux, "La notion de développement", in *L'économie du XXe siècle,* 2nd. ed., enl., (Paris: Presses Universitaires de France, 1964), pp. 155 and 171.

لقد عبر بيررو (Perroux)عن آرائه في:

"From the Avarice of Nations to an Economy for Mankind," *Cross Currents* 3, no. 3 (Spring 1953): 193-207.

ويقول ليبيرت: «التنمية بالنسبة لنا هي موضوع اقتصاد الإنسان... التعليم نحو التحوّل بطريقة واضحة وبأسرع ما يمكن من هذه الأوضاع البشريّة المتدنّية إلى أوضاع أكثر إنسانيّة، واضعين في ذهننا التضامن بين مجموعات السكّان في الأماكن الأساسيّة والأماكن الفرعيّة...» (*Dynamique concrète,* p. 28). يعبّر عن الفكرة ذاتها الكاتب نفسه في شرحه لمصطلح التنمية «يكون لديهم أكثر لكي يكونوا هم أكثر». وكما هو معروف استخدمت الرسالة البابويّة تقدّم الشعوب هذه المصطلحات. راجع أيضًا:

Luis Velaochaga, *Concepcíon integral del desarrollo,* pamphlet (Lima: Universidad Católica, 1967).

(١٢) انظر موضوعات «الإنسان الجديد» و«الإنسان المتكامل» في المجتمع الشيوعيّ. ففيه، بحسب نصّ كتبه كارل ماركس في شبابه، سيُعرَّف الإنسان ليس بما يملك بل بما يكونه: «إنّ القضاء الإيجابيّ على الملكيّة الخاصّة... لا يمكن تصوّره في الاستمتاع المباشر والحصريّ أو فقط في معنى الملكيّة. يربط الإنسان كيانه الشامل بشكل كلّيّ، أي كإنسان متكامل».

Martin Milligan [New York: International Publishers 1964] p. 138. See also Garaudy *Perspectives* pp. 347-51; Henri Lefebvre *Dialectical Materialism* trans. John Sturrock (London: Jonathan Cape, 1968) pp. 148-66; Karel Kosik *Dialéctica de lo concreto* (Mexico, D. F.: Grijalbo, 1963, translated from the Czech), especially pp. 235-69.

(١٣) مثال على هذا التقدّم الذي لا مفرّ منه نحو سياق أوسع هو مقطع كتبه ڤينسنت كوزماو (Vincent Cosmao):

إلى تغيير المنظور الذي، بعد بضعة إضافات وتصحيحات، نراه دعوة للتحرّر. وسوف أسعى إلى توضيح هذا في العنوان الآتي.

## عمليّة التحرير

### النقد من سياسة الإنماء حتّى الثورة الاجتماعيّة

كان مصطلح *التنمية* خلال العقود القليلة الماضيّة توليفة لغويّة مرادفة لمفهوم تطلّعات الشعوب الفقيرة. أمّا في الآونة الأخيرة، فقد أصبحت هذه التوليفة اللغويّة هدفًا لانتقادات شديدة سواء بسبب أوجه القصور في سياسات التنمية المقترحة على البلدان الفقيرة للخروج من التخلّف الذي يعانون منه، أو لعدم وجود إنجازات ملموسة من جانب الحكومات المعنيّة. أمّا في أمريكا اللاتينيّة فقد أصبح مصطلح (desarrollismo) أي سياسة الإنماء -المستمدّ من كلمة *التنمية* (desarrollo)، مصطلحًا يُستَخدم بالمعنى الازدرائيّ للكلمة[١٤].

قيل الكثير في الآونة الأخيرة حول التنمية؛ وشهدنا تسارع الدول الفقيرة من أجل الحصول على مساعدات الدول الغنيّة، بل شهدنا أيضًا الجهود المضنية لتصبح التنمية أحجية لأرقام زائفة لمشروع تنمويّ بعينه. ونرى على سبيل المثال الدعم المكثّف من أجل التنمية في أمريكا اللاتينيّة في خمسينات القرن الماضي والتطلّعات العالية التي

«لذلك، نحن نذهب إلى أبعد من دمج التنمية الاجتماعيّة مع التنمية الاقتصاديّة، أو بكلمات أخرى، اندماج العوامل غير الاقتصاديّة بالتنمية الاقتصاديّة. نحو رؤية للتاريخ فيه تسيطر البشريّة جمعاء على مصيرها الجماعيّ، مؤنسنة إيّاه لخير كلّ إنسان وكلّ الإنسان».
("Les exigences du développement au service de l'homme", *Parole et mission* 10, no. 39 [October 15, 1967]: 581).

(14) See the anthology *Del desarrollo al desarrollismo* (Buenos Aires: Galerna, 1969), see also Juan Pablo Franco, "Reflexiones críticas en torno al desarrollismo".

بُنِيَت عليها. ولكن حيث إنّ أنصار التنمية وقتها لم يقضوا على جذور الشرّ، أصيبت جهودهم بالفشل لتسودهم حالة من التشتّت والإحباط[١٥].

أحد أهمّ أسباب تحوّل الأوضاع هو أنّ التنمية التي استُشرفت من وجهة النظر الاقتصاديّة والتحديث تمّت في كثير من الأحيان عن طريق الترويج لها من قبل المنظّمات الدوليّة التي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالجماعات والحكومات المسيطرة على الاقتصاد العالميّ[١٦]. وكان على التغييرات المدعّمة أن تتحقّق ضمن الهيكل الرسميّ للمؤسّسات القائمة وبدون أن تمثّل تحدّيًا لهذه المؤسّسات. وقد حُرص على القضاء تمامًا على أيّ مساع تهدّد المصالح الاقتصاديّة للدول الكبرى وحلفائها الطبيعيّين، وكذلك مصالح الجماعات المحلّيّة الحاكمة. وعلاوة على ذلك، كانت ما تُسمّي بالتغييرات في كثير من الأحيان ليست أكثر من نهج جديدة للمخادعة من أجل تعزيز سلطة المجموعات الاقتصاديّة.

جاءت سياسة *الإنماء* لتكون مرادفًا *للإصلاح والتحديث*. بمعنى آخر، أصبحت سياسة الإنماء مرادفًا لإجراءات غير حازمة وغير فعّالة على المدى الطويل آتية بنتائج عكسيّة لا تحقّق التغيّر المنشود. أصبحت الدول الفقيرة أكثر إدراكًا من أيّ وقت مضى بأنّ وظيفتها الأساسيّة في هذه السياسة هي توفير الفوائد التي تعود إلى الدول الأخرى، بسبب علاقة التبعيّة والتنمية العلائقيّة القائمة بين الدول الغنيّة والدول الفقيرة. وعلاوة على ذلك، أدركت الدول الفقيرة أنّ تنميتها لن تتحقّق إلّا بكسر هيمنة الدول الغنيّة عليها.

يقود ما سبق إلى الإدراك بأنّ الصراع من أجل التنمية الحقيقيّة أمر حتميّ، وأنّ

---

(١٥) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

(١٦) فيما يخصّ أمريكا اللاتينيّة، وصندوق النقد الدوليّ، وبنك التنمية الأمريكيّ الدوليّ، والتحالف من أجل التقدّم، وعلى مستوى آخر اللجنة الاقتصاديّة من أجل أمريكا اللاتينيّة لا سيّما في بداية عهدها.

القضاء على الأسباب الجذريّة للتبعيّة الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة أمر لا مفرّ منه إذا أرادت الدول الفقيرة أن تتحرّر من هيمنة بعض الطبقات الاجتماعيّة على الطبقات الأخرى. وقد أثبتت محاولات لإحداث تغييرات داخل النظام القائم بأنّها محاولات غير مجدية. يقوم هذا التحليل للوضع الراهن على مستوى من العقلانيّة العلميّة والذي يرى عن قناعة أنّ القطيعة الجذريّة مع الوضع الراهن، أي التحوّل الجذريّ من نظام المِلكيّة الخاصّة، وتمكين الطبقات المقهورة إلى السلطة سوف يُحدث ثورة اجتماعيّة من شأنها أن تكسر هذه التبعيّة وتسمح بالتحوّل إلى مجتمع جديد، إلى نظام اجتماعيّ جديد -أو على الأقل أن تعطي الفرصة لإقامة هذا المجتمع[١٧].

في هذه الرؤية، يبدو الحديث عن عمليّة *التحرير* أكثر ملائمة وأكثر ثراءً بالعامل الإنسانيّ[١٨]. فالتحرير يعبّر عن لحظة لا مفرّ منها من التغيير الجذريّ الذي هو بالتالي بعيد كلّ البعد عن الاستخدام المألوف لمصطلح *التنمية*. لن تكون سياسة التنمية فعّالة وهادفة إلّا من خلال عمليّة التحرير، حتّى لا تبقى كلمة التنمية صيغة مضلِّلة.

## الإنسانيّة سيّدة مصيرها

يقودنا توصيف الوضع في البلدان الفقيرة بالتبعيّة والقهر إلى التحدّث عن التحرّر

---

(١٧) سنعالج في الفصل السادس المفاهيم المتعلّقة بالمشكلة كما هي في أمريكا اللاتينيّة.

(١٨) يشير مصطلح «التنمية» إلى مفهوم تقنيّ محدّد لايزال يحتفظ بأهمّيته. أمّا مفهوم التحرير (الذي يضادّ التنمويّة وليس التنمية) فهو بلا شكّ يعمّق ويضفي حيويّة على هذه العمليّة التي تعهّدت الدول الفقيرة بالقيام بها. أشار البابا يوحنّا بولس الثاني إلى هذه العمليّة التي نضجت في أمريكا اللاتينيّة حين قال: «في الفترة التي تلت صدور الرسالة البابويّة تقدّم الشعوب بدأت طرق جديدة في مواجهة مشاكل الفقر والتخلّف تنتشر في بعض أماكن العالم ولا سيّما في أمريكا اللاتينيّة. يجعل هذا النهج من التحرير سمة أساسيّة وأوّل مبادئ العمل. القيم الإيجابيّة بالإضافة إلى التحوّلات ومخاطرها والتي تؤذي الإيمان والمرتبطة بهذه الأشكال من التفكير اللاهوتيّ ومنهجيته أبرِزت في التعليم الكنسيّ» *الاهتمام بالشأن الاجتماعيّ رقم* ٤٦.

اقتصاديًّا واجتماعيًّا، وسياسيًّا. ولكنّنا نتعامل هنا مع إدراك تامّ وعميق لتاريخ الإنسانيّة وآفاق مستقبلها.

لقد أصبحت تطلّعات الشعوب من أجل التحرّر شعلة تتأجّج في عصرنا هذا، من أجل التحرّر من كلّ ما يحدّ الكائن البشريّ أو يقف في طريق تحقيق ذاته، لكي يتحرّر من كلّ العوائق التي تحول دون ممارسته للحرّيّة. والدليل على ذلك هو وعي الإنسان بأشكال جديدة للاضطهاد في قلب المجتمعات الصناعيّة المتقدّمة، والتي طالما قدّمت نفسها كنموذج أمثل ينبغي على الدول المتخلّفة السير على منواله. ترى البلاد المتقدّمة في انتفاضة شعوبها أعمالًا تخريبيّة احتجاجًا على الثراء غير مدركة أنّها انتفاضة ضدّ الفقر(١٩). وعلى الرغم من الاحتجاجات الشعبيّة القائمة أيضًا في الدول الغنيّة، إلّا أنّ مضمونها يختلف تمامًا عن مضمون الاحتجاجات القائمة في الدول الفقيرة: يجب علينا الحذر من جميع أنواع التبعيّة فضلًا عن المظاهر الجديدة للإمبرياليّة فهذه ثورة تحدث داخل الدول الغنيّة، التي تعتبر نفسها محور تاريخ البشريّة. إنّ مثل هذه المحاكاة لن تؤدّي إلى شيء سوى تضليل المجموعات الثوريّة في العالم الثالث بشأن واقعها لتجد نفسها تقود حربًا ضدّ طواحين الهواء.

ولكن، بإقرارنا وجود خطر المحاكاة هذه، أصبح من المهمّ أن نتذكّر أيضًا أنّ

---

(١٩) فيما يتعلّق بأحداث مايو ١٩٦٨ في فرنسا، قال ماركيوزه (Marcuse) «لم يثُر الطلبة ضدّ مجتمع فقير وضدّ سوء تنظيمه بل ضدّ مجتمع غنيّ إلى حدّ ما؛ منظّم بشكل جيّد في رفاهيّته وإسرافه، على الرغم من أنّ ربع سكّان البلد يعيشون في أحياء فقيرة. لم يعكس التمرّد الحزن الذي سبّبه هذا المجتمع بل أرباحه. هي ظاهرة جديدة خاصّة بما يسمّى بالمجتمع المرفَّه».
(Quoted in J.M. Palmier, *Sur Marcuse* [Paris: Union Générale d'Éditions, 1968], p. 167).
في سياق مثيل، يكتب الفيلسوف پول ريكور: «هاجمت هذه الثورةُ الرأسماليّةَ، ليس فقط بسبب فشلها في تحقيق العدالة الاجتماعيّة، بل أيضًا بسبب نجاحها في إغراء البشر بالدخول في تصميمها غير الإنسانيّ نحو رفاهية كمّيّة... أمام هذا المجتمع عديم المعنى تأمل الثورة في إعطاء أهمّيّة أكبر لخلق رفاهية وأفكار وقيم أكثر من استهلاكهم».
("Réforme et révolution dans l'Université," *Esprit* 36, no. 372 [June-July 1968]: 987).

الدول الفقيرة من شأنها أن تخطئ إذا امتنعت عن متابعة هذه الأحداث عن كثب حيث إنّ مستقبلها يتوقّف، على الأقل جزئيًّا، لما يحدث على الساحة المحلّية في الدول المهيمنة. فالجهود الذاتيّة للدول الفقيرة من أجل التحرّر لا يمكنها أن تتجاهل الجهود التي تضني الأقلّيّات من أجل الهدف ذاته ضدّ النظم القائمة في أوطانها من الدول الغنيّة. وعلاوة على ذلك، هناك دروس قيّمة يمكن استخلاصها من ثوّار الدول الهامشيّة، والتي يمكن استخدامها كتدابير تصحيحيّة في المهمّة الصعبة المتمثّلة في بناء مجتمع جديد.

موضوع تساؤلنا في هذا الكون، في الغرب أو في الشرق في الجنوب أو في الشمال، في الدول الهامشيّة أو المحوريّة، هو حياة إنسانيّة حقيقيّة يتمتّع بها جميع البشر، حياة إنسانيّة بدون قيود مهيمنة، حياة ديناميكيّة تحرّكها جذورها التاريخيّة المفعمة بانتصار الحرّيّة. على الرغم من أنّ هذه الرؤية لديناميّة الحرّيّة والصراعات من أجل تحقيقها أصبحت أكثر وضوحًا من أيّ وقت مضى، إلّا أنّ جذور هذه الرؤية تمتدّ إلى الماضي البعيد.

يمثّل القرنان الخامس عشر والسادس عشر أهمّ الإنجازات الإنسانيّة في معرفة وفهم الذات، لتشهد تغيّرًا جذريًّا في علاقة الإنسان مع الطبيعة نتيجة لظهور العلم التجريبيّ وأيضًا التكتيكات المُستَمدّة منه للتلاعب بالحشود. معتمدًا على هذه الإنجازات العلميّة، تخلّى الإنسان عن ذاته وعلاقته بهذا الكون. وفي عبارة شهيرة للمؤرّخ الفرنسيّ إتيين جيلسون[٢٠] عن هذه الإنجازات: «حيث ينمو علم الطبيعة تُصاب الميتافيزيقيا بالشيخوخة». بالمعرفة العلميّة خطت البشريّة خطوة إلى الأمام

(20) Etienne Gilson.

وأصبح الإنسان يفهم ذاته من منظور مختلف[٢١]. وإن دلّت عمليّة التغيّر على شيء فهي تدلّ على أنّ الفكر الفلسفيّ في تاريخ الإنسانيّة ليس مجرّد نتاج توصّل إليه المفكّرون من الفراغ، بل خبرة الإنسان وفكره الموضوعيّ في علاقته بسائر البشر وبالطبيعة من حوله؛ ثمّ ترجمة هذه العلاقات إلى نشاط فعليّ وفي الوقت نفسه تعديل هذا النشاط تمشّيًا مع التقدّم الذي يحدث على ساحة المعرفة التكنولوجيّة والعلميّة[٢٢].

ويُعدّ ديكارت من أبرز الأسماء في مجال الفيزياء الحديثة الذين غيّروا علاقة الإنسان بالطبيعة. وقد وضع ديكارت حجر الزاوية في التفكير الفلسفيّ الذي شدّد على عفويّة العقل مسلّطًا بذلك الضوء على الجوانب الإبداعيّة للإنسان[٢٣]. وساند الفيلسوف كانط أطروحة ديكارت في كتابه «الثورة الكوبرنيكيّة». فبالنسبة لكانط، تستطيع مدارك المعرفة لدى الإنسان أن تؤثّر على الأشياء ولا ينبغي أن تؤثّر الأشياء

(٢١) فيما يتعلّق باعتماد فهم ذواتنا على طبيعة الشرّ، انظر:
Edward Schillebeeckx, "L'immagine di Dio in un mondo secolarizzato," *Ricerca* (Rome), March 31, 1960, reproduced in *Processo alla religione* (Rome: IDOC, 1968).
ركّز كارل ماركس على هذه النقطة بشدّة.

(٢٢) «لكي تولد الفلسفة، أو لكي تولد من جديد، لا بدّ أن يكون هناك علوم. ربّما هذا هو السبب في أنّ الفلسفة بالمعنى الحصريّ لم تبدأ إلّا مع أفلاطون، وقد دفعتها الرياضيّات اليونانيّة نحو الوجود، وغيّرها ديكارت، وجعلها تتطوّر بطريقة ثوريّة جاليليو بعلومه الطبيعيّة، ووضعها كانط تحت تأثير اكتشاف إسحق نيوتن، وأعاد بنائها هوسّرل، بتشجيع من أوائل أتباع البديهيّة، إلخ».
(Louis Althusser, *Lénine et la philosophie* [Paris: François Maspero, 1969], p. 27).
لأجل انتقاد شديد لتاريخ مفاهيم العلاقة بين العلوم والفلسفة بحسب ألتوسّر (Althusser)، انظر:
André Regnier, "Les surprises de l'idéologie: Heisenberg et Althusser", *L'Homme et la Société,* no. 15 (January-March 1970) pp. 247-50. Czech), especially pp. 235-69.

(٢٣) يرى يوهان بابتست مِتْس أنّه يجب وضع القدّيس توما الأكويني كأوّل من وضع وجهة نظر أنثروبولوجيّة مقابل الرؤية الكوزمولوجيّة للعالم القديم. انظر:
*Christliche Anthropozentrik: Über die Denkform des Thomas von Aquin* (Munich: Kösel, 1962).

على مدارك المعرفة البشريّة. وقد توصّل كانط إلى أنّ مقولات وأحكام المنطق تعبّر عن الطريقة التي يشتغل بها العقل ويُدرَك به العالم، وبالتالي فإنّ المعرفة يجب أن تكون نظريّة مفسِّرة لأسس المنطق العامّ ولا شيء غير ذلك[٢٤]. بتأسيسه لهذا النهج الجديد للمعرفة، كان كانط على يقين بأنّ المعرفة العقليّة تخلّت عن مرحلة السذاجة لتدخل مرحلة البلوغ.

يتّبع هذا النهج الكانطيّ الفيلسوف الألمانيّ هيجل، فيعطي بإلحاح شديد الأولويّة للتاريخ[٢٥]. ونرى كيف أنّ فلسفة هيجل إلى حدّ كبير تأمّلات في الثورة الفرنسيّة. كان لهذا الحدث التاريخيّ تداعيّات واسعة بإعلان الثورة الفرنسيّة حقَّ الجميع في المشاركة في تحديد مسار المجتمع الذي ينتمون إليه. ويرى هيجل أنّ الإنسان يدرك ذاته «فقط من خلال إدراك ذات أخرى لوجوده». بيد أنّ إدراك ذات أخرى خارج الإنسان بوجوده يفترض الصراع الفطريّ بين «الحياة والموت»، فعند المخاطرة بحياته يحصل الإنسان على حرّيّته[٢٦].

من خلال جدليّة السيِّد والعبد (الناتجة عن هذه الصراع الأصليّ)، ندرك أنّ العمليّة التاريخيّة عمليّة تكوين الإدراك البشريّ التي تؤدّي بالتالي إلى استقلاليّة الإنسان التي

(24) "The Critique of Pure Reason," Preface to the second edition, 1787, in *Kant,* Great Books of the Western World, vol. 24, p. 7.

(٢٥) وجهة النظر بشأن فلسفة التاريخ موجودة في كتاب كانط (orientation toward the realm of ends) حتّى قبل كانط. إلّا أنّ التنظيم المنهجيّ للموضوع فقد قام به هيجل. سيقدّم الوعي الحديث نفسه بعد هيجل "كوعي تاريخيّ". انظر:

Henrique de Lima Vaz, *Cristianismo e conciencia histórica* (São Paulo, 1963), p. 20, and, *Ontologia e história* (São Paulo: Duas Cidades, 1968).

(26) *The Phenomenology of Mind,* trans. J. B. Baillie (New York: The Humanities Press, Inc., 1964), pp. 229, 232-33.

تتحقّق تدريجيًّا(٢٧). فمن خلال العمليّة الجدليّة تكوِّن البشريّة ذاتها لتؤسِّس وعيًا حقيقيًّا لطبيعتها الإنسانيّة لتكتسب الحرّيّة الحقيقيّة من خلال الأفعال والخبرات التي يتعلّم منها الإنسان وأخيرًا إلى تحويل العالم وتغييره(٢٨). بالنسبة لهيجل «تاريخ الكون هو تطوّر تجاه إدراك مفهوم الحرّيّة». وعلاوة على ذلك، فإنّ القوّة الدافعة للتاريخ هي انتصار للحرّيّة لا يكاد الإنسان يدرك مراحله الأوّليّة؛ والتاريخ هو عمليّة الانتقال من الوعي بالحرّيّة إلى الوعي بالحرّيّة الحقيقيّة. «فالحرّيّة قريبة من الطبيعة وهي الدافع الفطريّ للمعرفة لدى الإنسان وبالتالي تقوده إلى فهم الواقع»(٢٩). عندما يدرك الإنسان الواقع الذي يعيش فيه يصبح سيّد مصيره، ويمضي قدمًا نحو تغيير مجتمعه إلى مجتمع إنسانيّ يخلو من جميع أشكال الاغتراب والعبوديّة. من هنا انطلق النقد الاجتماعيّ ليعطي بعدًا جديدًا للفكر الفلسفيّ(٣٠).

تعمّق كارل ماركس في هذا الخطّ من الفكر الفلسفيّ وأدخل عليه المتغيّرات

---

(٢٧) عبّر عن هذه النظرة بشكل خاصّ
Alexander Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel,* ed. Allan Bloom, trans. James, H. Nichols, Jr. (New York: Basic Books, Inc, 1969).

(28) Hegel, *Phenomenology,* pp. 238-39.

انظر تعليق كويف (Kojève) على هذا المقطع في المقدّمة صفحة ٤٨ ومايليها، مدح كارل ماركس في أحد كتابات شبابه هذا الحدس الهيجليّ: إنّ عظمة الفينومينولوجيا... تكمن ... في أنّ هيجل يرى الاستمرار الذاتيّ لجنس البشر كعمليّة... تدرك جوهر العمل... وتتصوّر الإنسان الموضوعيّ وهو حقيقيّ لأنّه واقعيّ كنتاج العمل الذي يقوم به بنفسه (*Manuscripts of 1844*, p. 177).

(29) *Reason in History,* trans. Robert S. Hartman (New York: Liberal Arts Press, 1953), p. 25.

(٣٠) قام ماركيوزه بدراسة هذا الأمر من وجهة تاريخيّة وبطريقة شخصيّة
Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* [Boston: Beacon Press, 1941].

الفكريّة بالمنهجيّة التي انفرد بها(٣١). ولكن تطلّب هذا ما يُسمَّى ب «القطيعة المعرفيّة» (أو القطيعة الإبيستمولوجيّة) عن أنماط المعرفة السابقة مأخوذة عن الاقتراحات الفلسفيّة لجاستون باشلار(٣٢). أعرب ماركس عن منهجه الجديد بوضوح في كتابه الشهير «*أطروحات حول فويرباخ*»، والذي قدّم فيه ماركس بإيجاز ثاقب العناصر الأساسيّة لنهجه. ويضع ماركس في الأطروحة الأولى نفسه كالمادّة التي تقف على مسافة واحدة بالمثاليّة القديمة التي تميّز بين الفكرة والشيء المحسوس أي المادّة -عن هذه الفكرة؛ جمع ماركس في أطروحته الثانية بين تأكيد المثاليّة للدور الكبير للنشاط الإنسانيّ الروحانيّ وبين الواقع العينيّ أي المادّيّة التاريخيّة في وَحْدَة بينهما ليُظهر أنّ هذه الوَحْدَة فحسب هي التي تمنح العالم الخارجيّ واقعه الخاصّ مع الاستمرار في اعتبار البيئة في واقعها العينيّ كنتاج للنشاط الفعليّ للإنسان وبالتالي اندماج الإنسان في العالم ومجرى التاريخ. مستندًا على هذه الأطروحات الأولى، أسّس ماركس مفهوم الوعي العلميّ للواقع التاريخيّ. كما حلّل ماركس المجتمع الرأسماليّ، الذي يمارس الاستغلال القمعيّ للإنسان تجاه أخيه في الإنسانيّة وقمع طبقة اجتماعيّة لطبقة اجتماعيّة أخرى. رسم ماركس الطريق لدراسة علميّة للتاريخ بوصفه حركة تطوُّر واحدة تسير وفق قوانين معيّنة رغم تنوّعها ورغم جميع تناقضاتها(٣٣).

---

(٣١) لا ندّعي أن عمل ماركس مجرّد عرض اقتصاديّ اجتماعيّ لأفكار هيجل. فلا جدال حول أصالته على الرغم من أنّها ولّدت تفسيرات عديدة. انظر على سبيل المثال آراء:
Louis Althusser, *The Formation of the Economic Thought of Karl Marx,* trans. Brian Pearce (New York: Monthly Review Press, 1971); Kosik, *Dialéctica.*

(32) Gaston Bachelard.

(٣٣) من المعروف أنّ المواضيع الاقتصاديّة ليست غريبة عن هيجل ولا سيّما في شبابه. انظر:
György Lukács, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft* (Berlin: Aufbau – Verlag, 1954). See also Jean Hyppolite, *Studies on Marx and Hegel,* trans. John O'Neill (New York: Basic Books, Inc, 1969).

بدأ عصر العلوم خطواته تجاه التفكير النقديّ من أجل حياة إنسانيّة أفضل، فأصبح الإنسان أكثر إدراكًا للشروط الاجتماعيّة والاقتصاديّة التي تحدّد وعيه الأيديولوجيّ. ولكن من ناحية أخرى جعلت هذه الشروط الإنسان قادرًا على توجيه المبادرات التاريخيّة وأكثر قدرة على السيطرة على المصائر التاريخيّة. بيد أنّ هذه النظريّة لا يمكن ثبوتها إلّا في حالة أن يتخلّى الإنسان عن التفسير الدوجماتيّ للتاريخ. فكان ينبغي على هذه المبادرات أن تغيّر من الوضع الرأسماليّ ليصبح اشتراكيًّا، أي إلى توجيه الوعي نحو مجتمع حيث يعيش الإنسان حرًّا وأكثر إنسانيّةً ويشكّل البيئة الطبيعيّة لتهيئة الظروف الملائمة واللازمة لتحقيق الرخاء الاجتماعيّ، والقضاء على المِلكيّة الفرديّة وتأسيس الاشتراكيّة.

ولكنّ تطلُّعات الإنسان المعاصر تصبو أيضًا إلى التَحَرّر ليس فقط من الضغوط الخارجيّة التي تحول دون تحقيق الفرد لذاته كعضو في طبقة اجتماعيّة بعينها أو كمواطن في موطنه أو مجتمع يعيش فيه، بل يصبو أيضًا إلى التَحَرّر الداخليّ سواء من البعد الفرديّ أو البعد الحميميّ، كما يصبو إلى التَحَرّر ليس فقط على المستوي الاجتماعيّ بل أيضًا على المستوى النفسيّ. ومع ذلك، يدرك الإنسان أنّ هذه الحرّيّة الداخليّة المنشودة لا تعني أيديولوجيا يتبنّاها للهروب من ضغوط اجتماعيّة كما أنّه لا يريد استدماج ذاته حتّى لا يصير عبدًا للأمثولات الاجتماعيّة(٣٤)، بل أن يكون

---

إلّا أنّه لم يحقّق في هذا الجزء من عمله الدقّة التي توصّل إليها ماركس في أعماله. نستطيع المضيّ إلى القول بأنّ ربط أعماله بهيجل قام بنوع من إعادة التقدير لهذا العمل الذي قام به هيجل في شبابه.

(٣٤) هذا ما يشير إليه جورج بوليتزر في مقاله المثير للجدل حول فلسفة برجسون: «باختصار، العبد أكثر حرّيّة بقدر ما هو عبد، أي بقدر ما كان الخضوع داخليًّا وعميقًا. لا يتحرّر المسجون بالهروب، بل بأن يصبح مسجونًا بإرادته. ولا يتمّ التعريف بالحرّيّة بالحديث عن التمرّد، بل عن طريق الإعلان عن التسليم الكامل. لن تتحقّق العبوديّة إلّا عندما يكون لدى العبيد نفوس مُستَعبَدَة».
(*Le Bergsonisme: Une mystification philosophique* [Paris: Éditions Sociales, 1949], p. 77).

استقلاله الداخليّ في علاقة وثيقة بروح الإنسان وعالمها كما طرحها فرويد في نظريّته الفلسفيّة.

ظهرت جبهة جديدة عندما طرح فرويد مسألة اللاشعور حيث مكبوتات الإنسان هي التي تحدّد السلوك البشريّ، بل إنّها أساس الحياة النفسيّة له. يَعتَبر فرويد أنّ هذه المكبوتات تنتج عن صراع بين المحرّكات الغريزيّة للإنسان وبين المظاهر الحضاريّة والأخلاقيّة التي تفرضها البيئة الاجتماعيّة على سلوك الفرد(٣٥). يرى فرويد أنّ الدوافع اللاشعوريّة تتسبّب في ممارسة سلطة الاستبداد كما ينتج عنها ظهور سلوك غير عاديّ. ولا يمكن السيطرة على هذا السلوك إلّا عندما يصبح الإنسان على بيّنة من هذه الدوافع من خلال قراءة دقيقة للدوافع اللاشعوريّة. بدءًا بنظريّة هيجل نرى أنّ الصراع يبدأ بين الوعي بالذات واعتراف الغير بهذه الذات ثمّ يتطوّر هذا الصراع في حركة دائمة نحو التَحَرّر. أمّا فرويد فيرى أنّ الحرّيّة عمليّة نفسيّة تحدث داخل الإنسان تؤدّي إلى تَحَرّر أكمل.

لم يشتمل مجال التحرّر على المستوى الجماعيّ والمستوى التاريخيّ دائمًا بصورة مُرضية التحرّر السيكولوجيّ للإنسان. فالتحرّر النفسيّ له أبعاد أخرى لا يتكامل

---

(٣٥) أوّل من عبّر عن فكرة الصراع النفسيّ هو فرويد عام ١٨٩٢.
(J. M. Charcot, *Poliklinische Vorträge,* trans. Intr., and notes by Sigmund Freud [Leipzig and Vienna: Deuticke, 1892-94], p. 137, translator's note: included in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* ed. James Strachey, vol. 1, *Pre-Psycho-Analytic Publications and Unpublished Drafts* [London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1966], p. 138).
وتعمّقت وتبلورت في السنوات اللاحقة. وقد كان ذلك ربح عظيم. تمّ وصف القوى المتصارعة في البداية بالدوافع الغريزيّة وإعادة تمثيل الوسط الاجتماعيّ، وسيعبّر عنهم لاحقًا بعد تعديلات كثيرة على أنّها تعبيرات مبدأ اللذّة ومبدأ الواقع.

فيها البعد الجماعيّ أو البعد التاريخيّ(٣٦). ولكنّي لا أصبو هنا إلى الفصل بين التحرّر الجماعيّ والتحرّر النفسيّ أو وضع أحدهما مناقضًا للآخر. كتب ديفيد كوبر(٣٧) في هذا الصدد: «يبدو لي أنّ الفشل الجوهريّ الذي أصيبت به جميع الثورات الماضية يرجع إلى تفكّك عمليّة التحرّر على المستوى الجماهيريّ الاجتماعيّ، أي تحرّر طبقات وفئات اقتصاديّة وسياسيّة بأكملها، وتحرّر الفرد على مستوى المجموعة التي ينتمي إليها بشكل مباشر. وإذا أردنا أن نتحدّث اليوم عن ثورة من أجل التحرّر فلن يكون هذا الحديث مثمرًا إلّا عندما نحدث تأثيرًا فعّالًا من أجل وحدة مجتمعيّة على كلّ من المستويين الماكرويّ والميكرويّ (الكلّيّ والجزئيّ) وكذلك وحدة تحتضن كلًّا من الواقع الداخليّ والواقع الخارجيّ»(٣٨). وعلاوة على ذلك، في عمليّة بناء مجتمع جديد وإنسان جديد سيكون من الخطورة أن نغفل عن عناصر الاغتراب والاستغلال وأن نتجاهلها فهي التي من أجل التخلّص منها قامت الانتفاضات الفرديّة والنفسيّة(٣٩). هذه الجوانب الشخصيّة ليس الغرض منها خصخصتها بشكل مفرط، بل تشمل كلّ أبعاد الإنسان في جدليّة معاصرة بشأن مشاركة أكبر للجميع في النشاط السياسيّ.

---

(٣٦) انظر في هذا الصدد ملاحظات:
Harvey Cox in "Political Theology for the United States," in *Projections: Shaping an American Theology for the Future,* ed. Thomas F. O'Meara and Donald M. Weisser (Garden City, N.Y.: Doubleday & Company, Inc. 1970), pp. 41-49.

(37) David Cooper.

(38) "Introduction" in the anthology (Stokely Carmichael, John Gerasi, Paul Sweezy, Herbert Marcuse, Lucien Goldmann et al.) *To Free a Generation: The Dialectics of Liberation,* ed. David Cooper (London: Collier Books, 1968), pp. 9-10.

(٣٩) كانت حياة وأعمال فرانس فانون (Frantz Fanon) مكرّسة بتوسّع وشموليّة لهذه الإشكاليّة؛
See *The Wretched of the Earth,* trans. Constance Farrington (New York: Grove Press, 1963) and *Studies in a Dying Colonialism,* trans. Haakon Chevalier (New York: Monthly Review Press, 1965). See Renate Zahar, *Colonialismo y enajenación: Contribución a la teoría política de Frantz Fanon* (Mexico, D.F.: Siglo Veintiuno, 1970).

هذا هو الحال حتّى في المجتمعات الاشتراكيّة[٤٠].

متأثّرًا بنظريّات هيجل وماركس، رأى ماركيوزه[٤١] أهمّيّة استخدام التحليل النفسيّ في النقد الاجتماعيّ. واستندت ملاحظاته على أطروحات فرويد في كتابه «*قلق في الحضارة*» على الرغم من أنّ فرويد نفسه لم يكن مقتنعًا بأطروحاته الشخصيّة[٤٢]. يرى ماركيوزه أنّ القمع المفرط الذي تمارسه المجتمعات الغنيّة لا يعني أنّه من المستحيل أن تتحوّل إلى مجتمعات غير قمعيّة[٤٣] بينما نفى فرويد هذه النظريّة تشكّكًا في قدرة النفس البشريّة على ذلك. وجّه ماركيوزه نقدًا مشتركًا للمجتمعات الصناعيّة المتقدّمة، سواء الرأسماليّة أو الاشتراكيّة منها، حيث وصفها بأنّها مجتمعات قمعيّة يرى فيها الإنسان وجوده من بُعد واحد[٤٤]. ومن أجل تحقيق مجتمع غير قمعيّ، سيكون من الضروريّ تحدّي القيم التي يتبنّاها مجتمع أحاديّ البعد حيث تقلّص فيها حقّ الإنسان في تحديد مصيره وإنسانيّته وأخلاقيّاته. ويصف ماركيوزه هذا التحدّي بـ*فلسفة النفي*: «حيث روح الثورة هي التي تُخضع تطوّر القوى المنتجة وارتفاع مستويات المعيشة من أجل تحقيق التضامن بين البشر، والقضاء على الفقر والبؤس متخطّية بذلك جميع الحدود السياسيّة ومنحى المصالح، من أجل تحقيق سلام شامل»[٤٥].

---

(٤٠) في المجال السياسيّ والإيديولوجيّ موضوع الديمقراطيّة المعقّد والمشاركة في إطار مجتمعات اشتراكيّة حاضر بكثرة الخطط كما نراه في مناقشة «الاشتراكيّة الحقيقيّة» أو في الأحداث الدائرة في الاتّحاد السوفييتيّ. إنّ الحرّيّة والمشاركة الديمقراطيّة ليسا أمرين غريبين عن الإنسان. هذه الأمور إذًا أساسيّة في أمريكا اللاتينيّة التي تفكّر في بناء مجتمع جديد.

(41) Marcuse.

(42) See Freud's letter of July 28, 1929, included in Ernst Jones, M. D., *The Life and Work of Sigmund Freud,* 3 vols. (New York: Basic Books, Inc, 1957), 3: 448.

(43) *Eros and Civilization* (Boston: Beacon Press, 1955).

(44) *One Dimensional Man* (Boston: Beacon Press, 1964).

(45) *An Essay on Liberation* (Boston: Beacon Press, 1969), pp. ix-x.

لا نقول، بطبيعة الحال، إنّه ينبغي لنا أن نؤيّد جميع هذه الأفكار المطروحة بدون جدال. فهناك بعض الغموض الذي يتعيّن توضيحه وبعض أوجه النظر التي ينبغي مناقشتها. يجب إعادة النظر في العديد من الأفكار في ضوء عجلة التاريخ التي تدور لا محالة وبشكل متزامن، بين التأييد والرفض لأطروحات سابقة. كما يجب إعادة النظر في هذه الأفكار على ضوء الخبرة الفعليّة، فهي الأرضيّة التي عليها تثبت صلاحيّة كلّ الأطروحات الفكريّة، كذلك في ضوء الواقع الاجتماعيّ والثقافيّ وتباينات هذا الواقع عن الواقع الذي نبعت منه تلك الأفكار. ولكنّ كلّ هذا لا ينبغي أن يؤدّي بنا إلى موقف التحفّظ والشكّ تجاهها، بل إنّها دليل على أنّ أمامنا مهمّة هائلة تتطلّب منّا أن نتفانى في أدائها. إنّ هذه المهمّة أصبحت أكثر إلحاحًا من ذي قبل لأنّ هذه الأطروحات الفكريّة تدلّ علي مشاعر متأصّلة في الجماهير المعاصرة: التطلّع إلى التحرّر. لا يزال هذا التطلّع مفعماً بالتشتّت، ولكنّه أيضًا تطّلع مصحوب بوعي عقلانيّ أكثر نموًّا من أيّ وقت مضى. التطلّع إلى الحرّيّة والتفاني من أجل تحقيقها أصبح معيارًا سلوكيًّا لكثير من الأفراد في شتّى بقاع هذا العالم مثلما هو الحال في ڤيتنام أو في البرازيل أو في نيويورك أو پراج حتّى وإن اختلف نهج كلّ منهم في العمل على تحقيق الحرّيّة من أجل شعوبهم. التزامهم هو العمود الفقريّ الذي يؤكّد ويعطي الصلاحيّة التاريخيّة لتطوّر الأفكار المذكورة أعلاه.

عندما ننظر إلى التاريخ باعتباره عمليّة تحرير الإنسان ننظر إلى الحرّيّة باعتبارها إنجازًا تاريخيًّا، بل معناه أن ندرك أنَّ الأطروحة النظريّة عن الحرّيّة المجرّدة هي الخطوة الأولى على طريق تحقيق الحرّيّة الحقيقيّة التي بدورها لا تتحقّق بدون مكافحة جميع القوى التي تضطهد البشريّة. فهذا صراع مفعم بالمزالق، بالطرق الاتفاقيّة، وبتجربة الفرار من الصراع نفسه. فالهدف من الصراع ليس فقط من أجل تحقيق ظروف معيشيّة أفضل أو من أجل تغيير جذريّ للهياكل الاقتصاديّة، أو من أجل

ثورة اجتماعيّة، بل هو أكثر من ذلك بكثير: فهو الصراع من أجل روح الإبداع المستمرّة من أجل الحياة الإنسانيّة، فهو ثورة *ثقافيّة دائمة* لا تتوقّف.

بعبارة أخرى، إنّ ما على المحكّ قبل كلّ شيء هو نظرة ديناميكيّة وتاريخيّة للإنسان، نظرة إبداعيّة موجّهة دومًا نحو المستقبل، تعمل في الحاضر من أجل الغدِ[٤٦]. لاحظ تيّار دو شاردان[٤٧] أنّ البشريّة تمكّنت من زمام التطوّر. أمّا التاريخ، فعلى نقيض الفكر الثابت والفكر الإحصائيّ ليس تطوير إمكانات مسَّبقة في الطبيعة البشريّة، بل بالأحرى انتصار لأنَّها متجدّدة من أجل تحقيق وحدة كاملة للإنسان مع سائر البشريّة.

## مفهوم التحرير من نظرة لاهوتيّة

على الرغم من أنّنا سوف ننظر في التحرّر من منظور لاهوتيّ في وقت لاحق على نطاق واسع[٤٨]، إلا أنّه من المهم أن نقوم أوّلاً بعمل تحليل مبدئيّ على ضوء ما ذكرناه.

مصطلح *التنمية* مصطلح جديد نسبيًّا في نصوص تعاليم الكنيسة[٤٩]. باستثناء

---

(46) See Ernst Bloch, *Das Prinzip der Hoffnung* (Frankfurt: SuhrkampVerlag, 1959); in English see his *Man on his Own* (New York: Herder and Herder, 1970), and *On Karl Marx*, trans. John Maxwell (New York: Herder and Herder, 1971). See also Jürgen Moltmann, *Theology of Hope*, referred to below in Chapter 11.

(47) Teilhard De Chardin.

(٤٨) انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب.

(٤٩) كتب كلّ من:
Jean-Yves Clavez, S.J., and Jacques Perrin, S.J., *The Church and Social Justice: The Social Teaching of the Popes from Leo XIII to Pius XII (1878 – 1958)* (Chicago: Regnery Company, 1961),

لا تحتوي على مرجع لهذه الفكرة.

إشارة موجزة من البابا بيّوس الثاني عشر[٥٠]، لقد طرح الموضوع للمرَّة الأولى البابا يوحنّا الثالث والعشرون في الرسالة العامّة أُمّ ومُعلِّمة[٥١]. أولى البابا اهتمامًا خاصًّا لمفهوم الإنماء في رسالته العامّة السلام في الأرض[٥٢]. كما خصّصت الوثيقة المجمعيّة «فرح ورجاء» قسماً كاملاً لذلك على الرغم من أنّها لم تكن أولى المبادرات عن إنماء الجنس البشريّ. تؤكّد جميع هذه الوثائق على الحاجة الملحّة للقضاء على الظلم القائم وضرورة توجيه الاقتصاد لخدمة البشريّة. فجاءت رسالة تَرَقّي الشعوب[٥٣] واضعة الإنماء محور اهتمام الكنيسة في صيغة لغويّة واضحة ووصفت هذا الإنماء بالمتكامل، واضعة الأمور في سياق مختلف ومنفتحة على آفاق جديدة.

تطرّق المجمع الفاتيكانيّ الثاني إلى مشكلات التبعيّة والتَحَرّر في مناقشاته المبدئيّة. جاء الدستور الرعائيّ «فرح ورجاء» ليؤكّد على أنّ «الشعوب الآخذة في النموّ... ومع ذلك مازال الفارق يزدادُ بين هذه الأمم والأمم التي توافرت ثروتُها وازدهرت بسرعة، ونتيجة لذلك غالبًا ما تُستعبد هذه الأممُ بدون استثناء الاستعباد الاقتصاديّ» (رقم ٩). ثم أقرّ الدستور بأنّه «بالرغم من أنّ جميع الشعوب قد نالت تقريبًا استقلالها السياسيّ، لا يزال يلزمها الكثير لتتحرّر من التباين الشاسع، ومن الخضوع المفرط بكلّ أشكاله». (رقم ٨٥).

وينبغي لهذه التأكيدات أن تؤدّي إلى فهم حاجة الشعوب إلى التخلّص من التبعيّة وأن تتحرّر منها. تطرّق الدستور ذاته إلى موضوع التحرير في فقرتين معبّرًا عن حزنه

---

(50) See René Laurentin, *Liberation, Development, and Salvation,* pp. 102-03.

(٥١) هناك موضوع بكامله مكرّس لذلك في تتمّة العمل المذكور في حاشية رقم ٢٤
Jean-Yves Clavez, S. J., *The Social Thought of John XXIII: Mater et Magistra,* trans. George J. M. Mckenzie, S.M. (Chicago: Henry Regnery Company, 1964).

(52) *Pacem in Terris.*

(53) *Populorum Progressio.*

بأنّ الحرّيّة ثمرة جهد الإنسان وحده بدون غيره على الرغم من كونه خاطئًا وضعيفًا: «وهناك آخرون، وهم كثر، يظنّون أنّ راحتهم هي فيما يُعرَض عليهم من شروح عن العالم وحلول له. ومنهم من ينتظرون من مجهود الإنسان وحده تحرير البشريّة الكامل ويقتنعون بأنّ ملك الإنسان الآتي على الأرض سيُشبِع كلّ رغبات قلبه وأمانيه» (رقم ١٠). وهناك أيضًا من يفهم معنى التحرّر بأنّه سوف يتقلّص ليعني فقط الجانب الاقتصاديّ والاجتماعيّ: «من بين أشكال الإلحاد الحديث ما يهدف إلى تحرير الإنسان خاصّة في حقليّ الاقتصاد والاجتماع» (رقم ٢٠). تفترض هذه التأكيدات سلبًا بأنّه ينبغي وضع هذا التحرّر في سياق أوسع وتنتقد الرؤية المحدودة، بل تسلّم بحتميّة تحرير «حقيقيّ وشامل».

للأسف، لم تحظَ هذه التأكيدات بدراسة متعمّقة. ومع ذلك، نجد بعض الإيماءات عنها في النصوص التي تناولها الدستور الرعائيّ «فرح ورجاء» عن «ولادة ثقافة جديدة محورها الإنسان. وقبل كلّ شيء يتحدّد موقف الإنسان فيها بالمسؤوليّة التي يتحمّلها تجاه إخوانه وتجاه التاريخ» (رقم ٥٥). هناك حاجة لصنّاع التاريخ، «حينئذٍ ينهض أناس جدد حقًّا، يعملون على خلق الإنسانيّة الجديدة» (رقم ٣٠). في الواقع، تؤكّد الوثيقة المجمعيّة «أنّ وراءَ كلّ هذه المُطالَبات الاقتصاديّة والسياسيّة تكمن رغبةٌ أكثر عمقًا وأكثر شمولًا. فالأفراد والجماعات ظمئون لحياة كاملة وحرّة، لحياة تليق بالإنسان، لحياة تضع في خدمتهم كلّ الإمكانات الفسيحة التي يقدّمها لهم عالم اليوم» (رقم ٩).

ما هذا إلّا بداية. فإنّ الحقيقة التي لاحظتُها كثيرًا هي أنّ وثيقة «فرح ورجاء» تقدّم بشكل عامّ وصفًا مسالمًا للوضع البشريّ، فلا تتعمّق في مشكلات التفاوت بين البشر، بل تسوّي حوافّه الخشنة، وتتجنّب التعمّق في الصراعات الهامّة، فتبقى بعيدًا

عن المواجهات الأكثر حدّة بين الدول والطبقات الاجتماعيّة.

بينما تخطو الرسالة العامّة ترقّي الشعوب خطوة إلى الأمام، فنرى نصًّا معزولًا إلى حدّ ما يتحدّث بوضوح عن التالي: «بيد أنّ هذا لا يكفي، ولا استثمار الأموال الخاصّة والعامّة، ولا الهبات والقروض تُقدَّم بطيب خاطر. فالقضيّة ليست قضيّة تغلّب على الجوع فقط، بل ليست قضيّة تقليص ظلّ الفقر بالذات. فالحرب على البؤس، على كونها ملحّة وضروريّة، لا تفي بالمرام. وإنّما الأمر أمر بنيان عالم يتيسّر فيه لكلّ إنسان، على غير اعتداد بالعِرق والدين والقوميّة، أن يحيا حياة إنسانيّة كاملة، طليقة من العبوديّات التي تأتيها من الناس، ومن طبيعة لا تنفكّ السيادة عليها ناقصةً» (رقم ٤٧)[٥٤]. من المؤسف أنّ هذا التأويل لم تتناوله الرسالة بتوسّع، ولكنّها جاءت بمثابة وثيقة انتقاليّة. على الرغم من إدانتها بشدة إمبرياليّة المال الدوليّة حيث «أوضاع الظلم يصرخ جورها في أُذن السماء»، وحيث الفجوة المتزايدة بين الدول الغنيّة والدول الفقيرة. وأخيرًا توجّه الرسالة نداءً إلى عظماء هذا العالم وتحثّهم على إجراء التغييرات اللازمة من أجل تحقيق حياة إنسانيّة كريمة[٥٥]. إنّ الاستخدام

(٥٤) في مداخلة أقلّ أهمّيّة حدثت قبل ذلك بعامين نجد نصًّا مهمًّا للبابا بولس السادس متعلّقًا بنتائج التقدّم التكنولوجيّ على ظروف العمل: «ألم يتنبّأ أحد بأنّ طرق العمل الجديدة ستُنهض لدى العامل وعيًا بالاغتراب، أي الوعي بأنّه لم يعد يعمل من أجل نفسه، بل من أجل الآخرين، لم يعد وحده بل مع آخرين؟ ألم نفكّر في أنّه سيولد في داخله عطش التحرّر الاقتصاديّ والزمنيّ الذي لن يجعله يقدّر الخلاص الأدبيّ والروحيّ الذي يقدّمه الإيمان بالمسيح؟

(Allocution of May 1, 1965, in *L'Osservatore Romano,* May 3, 1965).

(55) See René Dumont in: "Populorum Progressio: Un pas en avant, trop timide," *Esprit* 35, no. 361 (June 1967): 1092-96; Raymundo Ozanam de Andrade, " 'Populorum Progressio': Neocapitalismo ou revolução," *Paz e Terra* (Rio de Janeiro), no. 4 (August 1967), pp. 209-21; François Perroux, " 'Populorum Progressio': L'encyclique de la Résurrection," *L'Église dans le monde de ce temps,* 3: 201-12; Herné Chaigne, "Force et faiblesse de l'encyclique," *Frères du Monde,* nos. 46-47 (1967), pp. 58-74.

الصريح للغة التحرير، بدلًا من مجرَّد التلميح بها، من شأنه أن يعطي دفعة مباشرة لصالح المقهورين وتشجيعهم على إنهاء وضعهم الحاليّ وحزم زمام مصائرهم[٥٦].

تناولت رسالة أصدرها مؤتمر لأساقفة العالم الثالث الذي ضمّ ثمانية عشر أسقفًا -موضوع التحرير استجابة للدعوة التي توجّهها الرسالة البابويّة «ترقّي الشعوب»[٥٧]. كما تناول سينودس أساقفة أمريكا اللاتينيّة موضوع التحرير خلال اللقاء العام الثاني في مدينة ميديّين -كولومبيا[٥٨] عام ١٩٦٨ آخذًا رسالة «ترقّي الشعوب» مرجعًا أساسيًّا لأعماله؛ والمعروف أنّ هذا السينودس يتمتّع بوزن ثقل عقائديّ أقوى من رسالة الأساقفة الثمانية عشر. لقد تحوّل محطّ اهتمام الكنيسة في كلّ من الوثيقتين. فلم يعد الحكم على الوضع البشريّ يُؤخَذ من وجهة نظر الدول المحوريّة، بل من وجهة نظر الدول الهامشيّة واستنادًا على الخبرة الحياتيّة للعالمين

---

(٥٦) ليس في نيّتنا أن ننكر هنا قيمة رسالة «تقدّم الشعوب» التي أظهرها على سبيل المثال:
Ricardo Cetrulo, S.J. " 'Populorum Progressio': De la 'animación' de la socieded al análisis de la situación," *Vispera* (Montevideo), no. 3 (October 1967), pp. 5-10

يلاحظ المؤلف بصواب اختلاف الأسلوب والرؤية مقارنة بالرسائل البابويّة السابقة لها. بشأن التقدُّم الذي أحرزته الرسالة البابويّة بالتعليم حول ملكيَّة وسائل الإنتاج راجع:

*Comentarios de cuadernos para el diálogo a la Populorum Progressio* (Madrid: Ed. Cuader nos para el Diálogo, 1967), and Joaquín Ruiz-Giménez (pp. 16-20) and Eduardo Cierco (pp. 31-49). See also Lucio Lombardo Radice, *Socialismo e libertà* (Rome: Editori Riuniti, 1968), pp. 136-48.

تناول البابا بولس السادس من جديد هذه الموضوعات في رسالته إلى الكاردينال روا
letter to Cardinal Roy, *Octogesima Adveniens.*

ويقول: «يسعي الإنسان اليوم إلى التحرّر من العوز والتبعيّة» (رقم ٤٥).

(57) Reprinted, among others, in *Between Honesty and Hope: Documents from and about the Church in Latin America. Issued at Lima by the Peruvian Bishops' Commission for Social Action,* trans. John Drury (Maryknoll, New York: Maryknoll Publications, 1970), pp. 3-12.

(٥٨) سندرس هذه النصوص بطريقة أكثر تفصيلًا في الفصل السابع.

بدخائل أمور معاناتهم وتطلّعاتهم.

بدأ المجتمع المسيحيّ يدرك أنّ نتاج حركة تاريخيّة عميقة وتطلّع الإنسان إلى التحرّر هو أحد علامات الأزمنة التي تدعوه للعمل بكلّ إخلاص لفهمها فهمًا صحيحًا. فرسالة الكتاب المقدّس عن أفعال السيِّد المسيح المُخلِّصة توفِّر الإطار الصحيح لفهم الحرّيّة فهمًا واضحًا. لقد تجنّب علم اللاهوت طويلًا التفكير في الطبيعة البشريّة ونزعتها الصداميّة على مدى تاريخها، ولم يهتمّ بالصدامات بين البشر وبين الطبقات الاجتماعيّة والصراعات بين الأمم، على الرغم من أنّ رسالة القدّيس بولس تذكّرنا دائمًا بجوهر قيامة المسيح من بين الأموات للوجود المسيحيّ وجميع البشر: فهي الانتقال من حياة إلى حياة جديدة، من حياة الخطيئة إلى النعمة الإلهيّة، من حياة العبوديّة إلى الحرّيّة.

يخبرنا القدّيس بولس: «فاثبتوا إذًا في الحرّيّة التي قد حرّرنا المسيح بها...» (غل ٥:١). فهي تحرّر من خطيئة الأنانيّة التي تحول دون ترقّي الإنسان بذاته. فنحن نخطئ عندما نرفض محبّة القريب، وبالتالي نرفض محبّة الله. الخطيئة خرق للصداقة مع الله والآخرين، الخطيئة الأصليّة ليست خطيئة شخصيّة، بل إنّها تشير إلى البيئة العامّة السائدة بسبب خطايا هذا العالم، هذه البيئة التي يتعرّض لها كلّ إنسان من المهد إلى اللحد. والخطيئة بحدّ ذاتها عمل شخصيّ يتحمّل الإنسان مسؤوليّته شخصيًّا. فالحقيقة أنّ الأمور لا تحدث عن طريق الصدفة، وأنّه وراء بنية الظالم إرادة شخصيّة أو جماعيّة مسؤولة، ترفض الله والقريب. ومع ذلك لن يستطيع أيّ تحوّل اجتماعيّ، مهما كان جذريًّا أن يحقّق تلقائيًّا قمع كلّ الشرور.

يؤكِّد القدّيس بولس أنّ المسيح لم يحرّرنا فقط، بل إنّ المسيح بذل حياته من أجل أن يشقّ لنا الطريق إلى الحرّيّة، حرّيّة المحبّة. كتب بونهوفر «تعني الحرّيّة في لغة

الكتاب المقدّس بأنّها ليست مَلَكَة يهبها الإنسان من أجل ذاته بل حياة يهبها من أجل الآخرين... فالحرّيّة ليست وجودًا أو كائنًا أو شيئًا، ... بل الحرّيّة علاقة ولا أيّ شيء آخر». في الحقيقة، الحرّيّة علاقة بين شخصيّن. أن يكون الإنسان حرًّا معناه أن يهب ذاته من أجل الآخرين لأنّه في علاقة معهم(٥٩). الحرّيّة التي نحن مدعوّون إليها تفترض خروجنا من الذات، وكسر أنانيّاتنا وجميع الهياكل التي تدعّم هذه الأنانيّة. فجوهر هذه الحرّيّة هو الانفتاح على الآخرين. فالحرّيّة الكاملة -الهديّة المجانيّة التي يقدّمها المسيح لنا هي شركة مع الله ومع جميع البشر.

---

(59) Bonhoeffer, *Creation and Fall, Temptation* (New York: The Macmillan Company, 1966), p. 37.

يشير البابا بولس السادس بإيحاء إلى أنّ الحرّيّة «تزدهر في واقعها الإنسانيّ الأكثر عمقًا: وهي تلتزم وتبذل ذاتها من أجل تأسيس تضامن حيويّ ومعيش». ويضيف: «في فقدان الإنسان لذاته في الله الذي يحرّره، يجد حرّيّة حقيقيّة متجدّدة في موت وقيامة الربّ». (*Octogesima Adveniens*, no. 47)

## الخلاصة

في تلخيص لما قيل فيما سبق، يمكننا أن نميّز بين مستويات أو جوانب ثلاثة لمفهوم التحرير.

الأوّل، التحرير تعبير عن تطلّعات الشعوب والطبقات الاجتماعيّة المقهورة، مع التركيز على الجوانب الاقتصاديّة، والاجتماعيّة، والسياسيّة التي تضعهم في صراعات مع الدول الغنيّة والطبقات القمعيّة. وفي شكل مضادّ لمصطلح *التحرير*، مفهوم *الإنماء*، وخاصّة السياسات العقيمة التي تعطي صورة خاطئة عن واقع مأسويّ مفعم بالتضاربات. إنّ قضيّة الإنماء لن تجد مكانها الصحيح إلّا من منظور للتحرير الشامل والجذريّ حتّى تحقّق التنمية معناها الحقيقيّ من أجل خير الإنسانيّة.

أمّا على مستوى أعمق، فالتحرير إدراك كامل عقلانيّ لعمليّة تاريخ البشريّة ومسؤوليّة الإنسانيّة في تحديد مصيرها، إذ يعطي هذا الوعي العقلانيّ ديناميّة واتّساعًا للأفق من أجل التغييرات الاجتماعيّة المنشودة. من هذا المنظور تتكشّف جميع الأبعاد الإنسانيّة في الأفراد الذين يكرّسون حياتهم على مدى التاريخ. إنّ انتصار الحرّيّة الحقيقيّة – والتي تتحقّق تدريجيًّا سوف يحقّق إنسانيّة جديدة وحياة اجتماعيّة أفضل، وبالتالي، تحقّق هذه الرؤية فهماً أفضل لما هو على المحكّ في عصرنا.

وأخيرًا، إنّ مصطلح الإنماء يحجب المشاكل اللاهوتيّة التي ينطوي عليها هذا المصطلح[٦٠]. على العكس من مصطلح *التحرير* الذي يجد مرجعيّته في الكتاب المقدّس الذي يلهم العمل البشريّ على مدى التاريخ من خلال تعاليم السيِّد المسيح الذي شقّ لنا الطريق نحو الحرّيّة، المسيح المُخلِّص يحرّرنا من الخطيئة الأصليّة التي تبتر علاقتنا بالله وبالآخرين وهي منبع كلّ ظلم وقهر. يجعل المسيح تحرير البشريّة

(60) Laurentin, *Liberation, Development, and Salvation,* p. 63 and p. 39.

حقًّا، ابن الله المتجسّد، أي ذلك الوجه الإنسانيّ الذي شاء الله أن يتّخذه عندما أراد أن يشاركنا حياتنا وبؤسنا ليمنحنا حياته وخلاصه. ولكنّ ابن الله هذا كان بآنٍ إنسانًا حقيقيًّا بكلّ ما في الكلمة من معنى، حتّى يتسنّى له بالفعل أن يلاقي الإنسان ويخلّصه. وكان عليه بالتالي أن يفسح المجال، بإرادته الإنسانيّة الحرّة، للألوهة الكائنة فيه أن تجتاح إنسانيّته كلّها فتملأها بالحياة اللامحدودة[٦١].

هذه ليست مسألة ثلاث جوانب أو مستويات متوازيّة أو متتاليّة زمنيًّا لمفهوم التحرير، بل ثلاثة مستويات لمفهوم عمليّة تحرير واحدة جوهريّة تتحقّق كاملة في فعل المسيح المُخلِّص. هذه المستويات الثلاثة لمفهوم الحرّيّة مرتبطة بعضًا ببعض لتعطي رؤية شاملة ومتكاملة للحرّيّة الحقيقيّة. وقد يجنّبنا ذلك الوقوع في متاهات *الروحانيّة والإيديولوجيا* والتي ليست سوى وسائل للتهرّب من واقعٍ قاسٍ؛ كما أنّ جميع الدراسات والتحليلات والبرامج التي تُقام بحجة سدّ الاحتياجاتً الفوريّة كلّها مشاريع قصيرة المدى ولا تنظر إلى أعماق الأمور[٦٢].

---

(٦١) يمضي تحرير المسيح حتّى جذور العبوديّة، ألا وهي الخطيئة، وذلك يوحّد العمليّة برمّتها. يتوحّد التحرّر الشامل بقدر ارتباطه بالمركز الواحد الذي يعطي معنى لكلّ شيء، هذا المركز هو محبّة الله المخلِّصة كما كشفها يسوع المسيح. وبالتالي يُعرَّف التاريخ بحسب الإيمان على أنّه الموضوع الذي يقرّر فيه الإنسان أن يعطي معنى لحياته من خلال أن يقول بإرادته وحريّته نعماً أو لا لمحبّة الله غير المشروطة.

(٦٢) هناك مقارنة قديمة قدّمها على غير المتوقَّع القدّيس أغسطينوس بأسلوبه الفريد ترتبط بالعلاقة الحميميّة لمختلف مستويات معنى مصطلح التحرّر: «تشبه النفس التي تسيطر عليها الخطيئة دولة أخضعها الأعداء». انظر تفسيره للمزمور التاسع:

Commentary on Psalm 9, no. 8, quoted by Congar in "Christianisme et libération de l'homme," *Masses Ouvrières* (Paris), no. 258, (December, 1969), p. 3.

# الباب الثاني
# طرح المشكلة

تقودنا الأطروحات السابقة إلى تأمّل عمليّة التحرّر على ضوء كلمة الربّ؛ بكلمة أخرى، على ضوء لاهوت التحرير.

التأمّل على ضوء كلمة الربّ يعني أن تكون كلمته متجذّرة في حياة المسيحيّين وأفعالهم في تضامنهم مع الآخرين -في عالم اليوم؛ فَهُمْ شركاء في عمليّة التحرير التي تجري في أمريكا اللاتينيّة. بداية، سوف نحاول تحديد المشكلة على أدقّ وجه ممكن. أولت الكنيسة الكاثوليكيّة على مدى تاريخها الاهتمام بمسألة التحرير بمنهجيّات مختلفة ذات تأثير ملموس على كثير من المؤمنين. وسوف تساعدنا هذه المنهجيّات على فهم جوانب المشكلة التي يتّسم بها العصر.

# الفصل الثالث

# المشكلة

الحديث عن لاهوت مُحرِّر هو تأمّل فكريّ يبحث عن العلاقة بين الخلاص والعمليّة التاريخيّة لتحرير الإنسان. وبعبارة أخرى، علينا أن نستشفّ العلاقة المتبادَلة بين المعاني المختلفة لمفهوم *التحرير* التي أشرنا إليها في الفصل السابق. سنوضّح نطاق المشكلة في سياق هذا العمل، وقد يكون من المفيد أن أشير في هذه المرحلة إلى بعض معالمه الأساسيّة.

التساؤل هنا تقليديّ في جوهره، فالفكر اللاهوتيّ في تأمّله المستمرّ يطرح هذا التساؤل على الأقل موجّها إيّـاه لنفسه. أمّا في السنوات الأخـيرة فبادر اللاهوت الوضعيّ(١) وهو مصطلح قُوبِلَ بالرفض بطرح هذه المسألة بمنهجيّته الخاصّة. كما طرح المسألةَ اللاهوتُ التاريخيّ(٢)، ثمّ حديثًا، لاهوت الارتقاء(٣)،

(1) See Gustave Thills, *Théologie des réalités terrestres,* vol. 1, *Préludes* (Paris: Desclée de Brouwer, 1947).

يبقى ذلك لكونجار سؤالًا مفتوحًا: «هناك فصول في اللاهوت لا بدّ من العمل عليها معًا فيما يتعلّق بالعلاقة بين الخلق والفداء هناك مشكلة ما يُسمّى بلاهوت الحقائق الدنيويّة».

(*Situation et tâches*, p. 79.)

(٢) حول وضع المسألة وبعض المعطيات البيبليوجرافيّة انظر:

Joseph Comblin, *Vers une théologie de l'action*, Études Religieuses, no. 767 (Brussels: La Pensée Catholique, 1964), pp. 87-108.

(٣) لعرض حول إشكاليّة هذا المجهود انظر:

ثمّ من منظور مختلف آخر نرى تأمّلات «اللاهوت السياسيّ»[٤]، أمّا لاهوت الثورة[٥] الذي لم يخلُ الجدال حوله وفيه فقدّم معالجة جزئيّة للمسألة ذاتها.

نحن هنا أمّام التأمّل التراثيّ عن العلاقة بين الإيمان والكيان البشريّ، وبين الإيمان والواقع الاجتماعيّ، بين الإيمان والعمل السياسيّ، أو بعبارة أخرى، العلاقة

---

Vincent Cosmao, "Towards a Theology of Development", *IDOC International, North American Edition,* no. 5 (June 13, 1970), pp. 86-96.

انظر أيضًا البيليوجرافيا الموسّعة حول ذلك وما يرتبط به من موضوعات:

Prepared by Gerhard Bauer and published by the Committee on Society, Development, and Peace (SODEPAX), *Towards a Theology of Development: An Annotated Bibliography* (Geneva, 1970).

(٤) سندرس وجهة نظر يوهان بابتست متس في الفصل الحادي عشر.

(٥) تتزايد الكتابات حول هذا الموضوع إلّا أنّ القيمة تتباين، انظر:

Hugo Assman, "Caracterização de una Teologia de Revolução", *Ponto Homem,* no. 4 (September-October 1968), pp. 6-45; Richard Shaull, "Hacia una perspectiva cristiana de la revolución social," *Cristianismo y Sociedad 3,* no. 7, pp. 6-16; in English, see Shaull's "Revolutionary Change in Theological Perspective," *Christian Social Ethics in a Changing World,* ed. J.C. Bennett (New York: Association Press, 1966), pp. 23-43. See also Richard A. McCormick, S.J., "The Theology of Revolution," *Theological Studies* 29, no. 4 (December 1968): 685-97; Joseph Smolik and Concilium General Secretariat, "Revolution and Desacralization," *Sacralization and Secularization,* ed. Roger Aubert, *Concilium* 47 (New York: Paulist Press, 1969), pp. 163-79;

فيما يتعلّق بما يتضمّنه لاهوت الثورة انظر:

See Paul Blanquart, "Foi chrétienne et révolution," *A la recherche d'une théologie de la violence* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1968), pp. 138-55; see also *Christianisme et révolution,* a colloquium organized by "Lettre" and IDOC International (Paris: Éditions La Lettre, 1968); *When All Else Fails: Christian Arguments on Violent Revolution,* ed. IDOC (Philadelphia: Pilgrim Press, 1970), see also Ernst Feil and Rudolf Weth, *Diskussion zur Thelogie der Revolution* (Munich-Mainz: Kaiser-Grünewald, 1969).

موضوع آخر يرتبط بذلك وهو تأمّل فكريّ بشأن العنف؛

See *Recherche* and also *La violenza dei cristiani* (Assisi: Cittadella, 1969), especially Giulio Girardi's article, "Amore cristiano e violenza rivoluzionaria."

بين ملكوت الربّ الإله وارتقاء العالم. وهو أيضًا تساؤل تراثيّ حتميّ عن العلاقة بين الكنيسة والمجتمع، بين الكنيسة والعالم.

سوف تبقى علاقة الكنيسة بالمجتمع وبالعالم المنبع الدائم لتأمّلاتنا اللاهوتيّة؛ ومع ذلك، يجب ألّا ينسينا هذا الجوانب الحديثة التي يطرحها هذا التأمّل التقليديّ اليوم. وعلى الرغم من المنهجيّات الفكريّة المعاصرة تبقى العلاقة بين الكنيسة والعالم هي المحور الجوهريّ لهذه المنهجيّات. أكّد ذلك يوهان بابتيست مِتْس في تأويله عن أنّه «على الرغم من العديد من المناقشات حول الكنيسة والعالم، ليس هناك شيء أكثر تعقيدًا من مناقشة طبيعة العلاقة فيما بينهما»(٦). ولكن إذا كان هذا هو الحال، أي إذا كانت الاستجابة لمشكلات العصر في إطارها التقليديّ بدون تعمّق حقيقيّ لمتطلّبات العصر فسوف تبقي هذه الاستجابة غير مُرضية. لقد أصبحت الوثائق التي أصدرها المجمع الفاتيكانيّ الثاني، وخاصّة الروح التي عمل بها، مرجعيّة ضروريّة لتناول قضايا العالم المعاصر المختلفة، وإن كانت الوثائق الصادرة عن المجمع لا تتناول هذه القضايا إلّا جزئيًّا. قال كارل رانر بعد ذلك «يبدو من المهمّ أن نتّفق على حقيقة أنّ القضايا التي أولاها المجمع الفاتيكانيّ الثاني اهتمامه لا تمثّل في الواقع القضايا المحوريّة لكنيسة ما بعد المجمع»(٧).

لا يكفي أن نقول أنّ على المسيحيّين ألّا «يتملّصوا» من مسؤوليّاتهم الدنيويّة أو أن نعتبر أنّ للمسيحيّين «علاقة مميّزة» بالخلاص. في بعض الأحيان تعطي الوثيقة

(6) Johann B. Metz, *Theology of the World,* trans. William Glen-Doepel (New York: Herder and Herder, 1969) , p. 93

كتب كريستيان دوكوك الدومنيكانيّ منذ سنوات مضت بالمعنى نفسه: «مسألة الكنيسة والعالم مليئة بالتعقيد».
Christian Duquoc, O.P. (L'Église et le Monde", *Lumière et vie* 14, no. 73 [May-July 1955]: 49).

(7) *La risposta dei teologi* (Brescia: Queriniana, 1969), p. 61.

المجمعيّة «فرح ورجاء» طابع «التعميم». وما هو مثير للأسف، أن ينطبق هذا «التعميم» أيضًا عند الكثير من المعلِّقين على هذه الوثيقة. مهمّة اللاهوت المعاصر إلقاء الضوء على الوضع الحاليّ لقضايا العصر المطروحة، ورسم خطوط أكثر وضوحًا للتعبير عنها(٨). هكذا فقط سيكون من الممكن مواجهة التحدّيات الحاضرة على أرض الواقع(٩).

هناك حقيقة واضحة في الصيغة الراهنة المعبِّرة عن قضايا العالم: دخول الخبرة الاجتماعيّة للبشريّة المعاصرة مرحلة البلوغ. لقد أصبح السلوك البشريّ أكثر وعيًا من أيّ وقت مضى بأهمّيّة دوره في تشكيل التاريخ وأصبح أكثر تجلّيًا في تعبيره عن الظلم الاجتماعيّ وفي مواجهة قوى القمع التي تقف عائقًا في طريق تحقيق إنسانيّته، بل أصبح أكثر تصميمًا من أيّ وقت مضى على المشاركة الفعليّة لتغيير الهياكل الاجتماعيّة وعلى القيام بدور فعّال على الساحة السياسيّة. لقد كانت للثورتين الفرنسيّة والروسيّة، وجميع العوامل التي صحبت أجيج هاتين الثورتين، تأثير كبير على نزع القرارات السياسيّة من أيدي نخبة رأت نفسها وحدها «مهيّأة» للحكم. حتّى ذلك الوقت نجد أنّ الغالبيّة من الناس لا تشارك في القرارات السياسيّة، وإن شاركت فيكون بشكل متقطّع أو شكليّ. وعلى الرغم من أنه صحيح أنّ غالبيّة الناس بعيدون كلّ البعد عن مستوى الإدراك الناضج، إلّا أنّهم يتطلّعون إلى بلوغه. إنّ إحدى مظاهر هذه العمليّة المتداخلة الجوانب هي ظاهرة سوف نعيّن لها مصطلح

---

(٨) ستصبح تلك المقاربة فيما بعد متماشية مع روح المجمع الفاتيكانيّ الثاني، فيقول البابا بولس السادس بشأن التغيير الذي يحدثه المجمع: «لن يُقاس بالتغييرات الخارجيّة للممارسة والقوانين والعادات بقدر التغيير الذي يطرأ على السلوك ورفض اللامبالاة، هو نوع من الشعور الداخليّ بالمقاومة بروح مسيحيّة حقّة. يجب أن نفكّر بطريقة جديدة: تلك بداية التجديد، والتحديث».
(Allocution at a general audience in January 1966).

(٩) انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب.

«التسييس» مثل الذي يحدث بشكل متزايد على الساحة في أمريكا اللاتينيّة. وفي النضال الذي هو جزء لا يتجزّأ من مسؤوليّة سياسيّة فعّالة ومُلزِمة للجميع من أجل تحرير الطبقات المُضطَهَدَة في هذه القارّة يبحث الإنسان عن مسارات جديدة.

لقد أصبح العقل البشريّ عقلًا سياسيًّا. فبمنظور الوعي التاريخيّ المعاصر، تكون السياسة ليست أمرًا يهتمّ به الإنسان في أوقات فراغه، كما أنّها ليست مجالًا يتقلّص في إطاره المحدّد الوجودُ البشريّ. فالبنية السياسيّة التي تتأسّس على الظروف الاقتصاديّة فحسب لن تحقّق حياة التضامن المنشودة بين أفراد المجتمع بل ستحدّ من الفعل الإنسانيّ لبناء هذا المجتمع. فالسياسة هي الساحة حيث يمارس الإنسان فكره النقديّ من أجل الحرّيّة عبر التاريخ. الفعل السياسيّ هو الذي يوحّد الفرد بالجماعة، ويوحّد الجماعة بالفرد من أجل نموّ وتطور الإنسانيّة[١٠]. عندما نرى الفعل السياسيّ من هذا المنظور الجماعيّ يصبح مصطلح «السياسة» مرتبطًا ارتباطًا مباشرًا بمفهوم السلطة التي تعمل من أجل الخير العامّ. يرى ماكس ڤيبر[١١] أنّ الارتباط بين مصطلح السياسة من أجل سلطة تعمل من أجل الخير العامّ يشكل الخصائص المثاليّة للفعل السياسيّ. وتتنوّع أشكال ممارسة السلطة السياسيّة ولكنّها كلّها راسخة على الغاية المشتركة حيث الإنسان كائن حرّ ومسؤول عن مصيره الشخصيّ. في إطار هذا المفهوم لن يحدث أيّ فعل بشريّ خارج المجال السياسيّ. كلّ الأفعال مصبوغة بلون سياسيّ. فالإنسان الحرّ والمسؤول عن مصيره، الذي لا يمكن أن يعيش إلّا في علاقة مع الآخرين، والذي يدرك مسؤوليّته في صنع تاريخ البشريّة، دائمًا ما يعمل داخل نسيج سياسيّ ليس خارجه. حتّى العلاقات الشخصيّة نفسها تكتسب بعدًا سياسيًّا ينمو بدون توقف. وهذه هي العلاقة بالتحديد التي وصفها ريكور

(١٠) يظلّ المجال السياسيّ غامضًا على الرغم من عالميّة قيمته. فطابعه الشامل لا يتحرّر من طابعه الخاصّ.

(11) Max Weber.

بالعلاقة «المستقرَّة والدائمة» بين أفراد المجموعة، على نقيض علاقة الإنسان «العابرة والهشّة» بأخيه الإنسان[١٢]. كتب ماري دومنيك شينو الدومنيكانيّ في هذا الشأن ما يلي: «الإنسان كائن اجتماعيّ طبعًا ووجودًا. ومن خلال العلاقة بالآخر، يتجاوز الإنسان عدم كفايته ليكتمل في الآخر من خلال عطائه. واليوم ندرك أنّ العمل الجماعيّ لا يحدث بطريق الصدفة بل من خلال هيكليّة مجموعة أشخاص يرتبطون بعضهم ببعض ويمارسون نشاطًا جماعيًّا. لذا، فإنّ الفعل النابع من هذه المجموعة هو الذي يؤسّس الجماعة ومنه تنطلق كلّ مبادرة وفيه تجد كلّ مبادرة غايتها الأخيرة. فالجماعة منظومة اجتماعيّة شاملة لكلّ الناس تعمل بمحبّة وتضامن من أجل بناء مجتمع عادل شامل لجميع مؤسّساته الإداريّة»[١٣]. بجانب الطبيعة الجماعيّة لمفهوم السياسة، نجد أنفسنا أمام خبرات اجتماعيّة تتحوّل إلى راديكاليّة تزداد حدّة. فلم يعد الأشخاص المعاصرون بنفس السذاجة وأصبحوا أكثر إدراكًا لأسباب القهر والفقر اللذين يعانون منهما والناتجين عن المحدِّدات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة التي فُرِضَت عليهم. كما أصبحوا أكثر وعيًا بأنّ التغيير الجذريّ لهذه المحدِّدات ضرورة حَتميّة ليس لها حلّ بديل، مثال مبادرتهم الإصلاحيّة السابقة بشأن النظام الاجتماعيّ القائم. حالة الثورة التي تسود العالم اليوم، وخاصّة العالم الثالث، هي تعبير عن هذه الراديكاليّة المتزايدة. إنّ دعم هذه الثورة الاجتماعيّة يعني أيضًا إلغاء الوضع الراهن ومحاولة تحويله بآخر ذي نوعيّة مختلفة، أي بناء مجتمع عادل قائم على علاقات جديدة

---

(12) Ricoeur, "The Socius and the Neighbor," *History and Truth,* trans. Charles A. Kelbley (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1965), pp. 98-109.

«علينا أن نبيّن أنّ التأكيد على أنّ الواقع الإنسانيّ له بعد سياسيّ ليس المقصود به أنّ كلّ شيء محدود على هذا البعد على عكس ما توحي به كلمة سياسيّ».

(13) " Les masses pauvres," in G. Cottier et al., *Église et pauvreté* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1965), p. 174. See also Pierre Eyt, "Pour une réflexion en matière politique," *Nouvelle Revue Théologique* 93, no. 10 [December 1971]: 1055-75.

للإنتاج، ووضع حدّ لهيمنة بعض الدول على دول أخرى، والتخلّص من قمع بعض الطبقات الاجتماعيّة لطبقات اجتماعيّة أخرى أو بعض الأفراد لأفراد أُخَر. إنّ حركة تحرير هذه الدول والطبقات الاجتماعيّة والأفراد يقوِّض أسس النظام القائم، بل هو التحدّي الأسمى له وهذا العصر شاهد عليه.

وقد قادتنا هذه الراديكاليّة إلى رؤية واضحة تامّة لساحة سياسيّة صراعيّة بالضرورة. وبتعبير أدقّ، بناء مجتمع عادل يعني المواجهة التي لا تخلو من عنصر العنف بمختلف أشكاله بين مجموعات وأخرى لها مصالح وآراء مختلفة. بناء مجتمع عادل يعني التغلّب على جميع العقبات التي تعيق السلام الحقيقيّ. يدور الصراع على أرض الواقع في أمريكا اللاتينيّة حول محور القمع والتحرّر. فبين الخبرة الحياتيّة للمجتمع ومطالبه التي تبدو صعبة المنال يقف أولئك الذين يرغبون في تحقيق توافق بدون تضحيّات. هذا النوع من التوافق ليس إلّا مبرِّرًا أيدولوجيًّا لخدمة نظام غير متكامل، وآليّة تملكها القلّة لإبقاء حياة الفقر للأغلبيّة. أن نصبح على بيّنة بالطبيعة الصراعيّة للحياة السياسيّة لا يعني أن نستسلم لها استسلامًا قدريًّا، بل يجب الاستجابة لهذه الطبيعة، فنناضل بشجاعة، وبدون خداع للذات وللآخرين، من أجل إحلال السلام والعدالة بين جميع الناس.

في الماضي، لم يأخذ الفكر اللاهوتيّ بعين الاعتبار البعد السياسيّ للخبرة الحياتيّة الاجتماعيّة. كما كانت هناك صعوبة ومازالت في إدراك أصالة وخاصّيّة الطبيعة السياسيّة. وبات الاهتمام اللاهوتيّ لفترة طويلة مقتصرًا على الحياة الشخصيّة للإنسان وعلى زراعة القيم الأخلاقيّة في ذاته، بينما أُبْعِدَت الأمور السياسيّة لتأخذ مكانة متدنّية نتيجة لقصور في فهم صحيح «للخير العامّ»، أو على أكثر تقدير، نظر الفكر اللاهوتيّ إلى السياسة من منظور «العمل الرعويّ الاجتماعيّ» مرتكزًا على «العاطفة الاجتماعيّة» التي ينبغي أن يتميّز بها وجدان الإنسان المسيحيّ. لقد اكتفى

الفكر اللاهوتيّ برؤية عامّة و«بأنسنة» الواقع على حساب المعرفة العلميّة والهيكليّة للآليّات الاجتماعيّة والاقتصاديّة الديناميّات التاريخيّة. ومن هنا أيضًا جاء تمسّك الفكر اللاهوتيّ بالاهتمام الحصريّ بالجوانب الشخصيّة والتصالحيّة لرسالة الكتاب المقدّس متجاهلًا الأبعاد السياسيّة والصراعيّة لها. علينا أن ننمّي رؤية جديدة للحياة المسيحيّة، وأن ندرك أنّ هذا الاهتمام الفكريّ المحدود في الماضي هو الذي شكّل وتحدّى الحضور التاريخيّ لوجدان الكنيسة. لهذا الوجدان بُعد سياسيّ بدون شكّ. وكان دائمًا هكذا، ولكن بسبب ظروف العصر المستجدَّة أصبح الاهتمام بالبعد السياسيّ أكثر إلحاحًا وعلينا أن نتجاوب معه. في الواقع، هناك إدراك أكبر، حتّى بين المسيحيّين أنفسهم، أنّه أصبح من المستحيل أن نفكّر أو أن نعيش الكنيسة بدون أخذ هذا البعد السياسيّ بعين الاعتبار.

ما ذكرناه آنفًا يقودنا إلى أن نفهم لماذا أصبحت الخبرة الاجتماعيّة بالنسبة للمسيحيّين ليست مجرّد التزام يفرضه ضميرهم الأخلاقيّ أو ردّ فعل ضدّ الكنيسة. مجمل الخصائص المنسوبة إلى الطبيعة السياسيّة، مثل الراديكاليّة أو الصراعيّة، لا تترك المجال متّسعًا لمعالجة مجزَّأة بل تُوجّهنا نحو رؤية أعمق بأبعادها الإنسانيّة. تتحوّل الخبرة الاجتماعيّة تدريجيًّا لتصبح هي الساحة التي يشكّل المسيحيّون بداخلها جنبًا إلى جنب مع الآخرين على حدّ سواء مصائرهم كبشر ويُصقلون من خلالها إيمانهم بروح الربّ التي تعمل عبر كلّ الأزمنة. إنّ المشاركة في عمليّة التحرّر ركيزة قوامها التأمّل العقائديّ لحياة مسيحيّة حقيقيّة. في هذه المشاركة يعمل الإنسان المسيحيّ من خلال الحقيقة اللاهوتيّة كلمة الله التي بدونها لن يكون هناك إيمان حقيقيّ ومثمر بالربّ.

إذا نظرنا بعمق أكثر في الخبرة الخلاصيّة عبر الأزمنة أي الخبرة المحرِّرة، سوف

ندرك أنّ المحور هنا يدور حول المعنى *الحقيقيّ للذات المسيحيّة*. أن أكون مسيحيًّا يعني قبول وممارسة كلمة الربّ بإيمان، وبرجاء، وبمحبّة، وبشراكة، الاتّحاد بكلمة الربّ التي ترتقي بالفرد نحو حياة جامعة كاملة. هذه العلاقة الفريدة والمطلقة مع الله هي المنتهى لكلّ إنسان يضع ذاته، منذ البداية، في سياق أوسع وأكثر عمقًا. لقد أصبحنا اليوم أمام السؤال المحوريّ للاهوت الرعويّ: *ما معنى أن أكون مسيحيًّا؟* ماذا يعني أن نكون *الكنيسة أمام مستقبل مجهول*؟[١٤] علينا البحث في رسالة الإنجيل عن إجابة لتلك التساؤلات، وكما قال ألبير كامو: «إنّ السؤال الجوهريّ الذي يطرحه جميع البشر هو إذا كانت الحياة تستحقّ أن نعيشها»[١٥].

ربّما تضفي هذه العناصر تعمّقًا وبعدًا جديدين لهذا السؤال التقليديّ. أن نتجاهل حداثة القضايا التي أُثيرت بحجّة أنّ المشكلة كانت دائمًا حاضرة معناه أن نعزل أنفسنا عن الواقع، بل يعرّضنا ذلك إلى خطورة تعميم هذه القضايا الملحّة واللجوء إلى حلول بدون التزام حقيقيّ، وأخيرًا، تضعنا في موقف المراوغة. ولكن، من ناحية أخرى، أن نقرّ بشكل وضعيّ هذه الجوانب الجديدة يعني أيضًا أن نتجاهل حياة الشراكة والتجربة الإيمانيّة للجماعة المسيحيّة في مسيرتها عبر التاريخ، بينما تشكّل نجاحات هذه المسيرة وكذلك فشلها معًا تراثنا عبر التاريخ. إلّا أنّ ذلك كلّه لا يجب

(١٤) سعى الكثير من المسيحيّين إلى إيجاد حلول لهذه الأسئلة بطرق جديدة نسبيًّا. أنتج هذا البحث خبرات عديدة إلّا أنّها مشوّشة أحيانًا. انظر في هذا الصدد:

René Laurentin's *Enjeu du IIe Synode et contestation dans l'Église* (Paris: Éditions du Seuil, 1969); see also *A la recherche d'une Église,* special issue of *Parole et Mission* 12, no. 46 (July 15, 1969); *Le due chiese* (Rome: IDOC, 1969); and the collection edited by Malcolm Boyd, *The Underground Church* (New York: Sheed and Ward, 1968).

(١٥) في هذا السياق قد تكون نقطة الانطلاق ما أسماه ليبجيه (P.-A. Liégé) منذ فترة «المصداقيّة الإنسانيّة للمسيحيّة».

("Bulletin d'Apologétique," *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 33* [1949]: 67).

أن يحدّنا، فشعب الله في مسيرته الإيمانيّة، „قَبِل الرجاء ويلتزم به» من أجل «سماء جديدة وأرض جديدة».

المشكلة كما تُطرَح اليوم لم يُتعامَل معها حقًّا، وسوف ننظر في الفصل التالي إلى محاولات الاستجابة إليها. لكنّ الإنجازات الإيجابيّة لهذه الجهود فيما يتعلّق بالعناصر الدائمة لهذه المشكلة وكذلك أوجه القصور والقيود يمكن أن تساعدنا على رسم خطّ السير الذي علينا اتّباعه وتنبّهنا إلى المزالق التي ينبغي أن نتجنّبها.

# الفصل الرابع
# استجابات مختلفة

لا تزال الإجابات المعطاة حول مسألة العلاقة بين الإيمان والحقائق الزمنيّة، بين الكنيسة والعالم، حاضرة بشكل أو بآخر. سنتذكّر هنا أنواع الحلول منشغلين بحضور الكنيسة وليس بالأمور التاريخيّة المحضّة[1].

## عقليّة عالم المسيحيّة

ليست المسيحيّة في المقام الأوّل بناءً عقليًا، فهي قبل كلّ شيء واقع، بل هي أطول تجربة تاريخيّة عاشتها الكنيسة. وبالتالي هي التأثير العميق لوجدان الكنيسة وحياتها.

تَعتَبِر عقليّة العالم المسيحيّ الحقائق الزمنيّة أنّها حقائق تفتقر إلى الاستقلال الذاتيّ، وتنظر الكنيسة إليها على أنّها ليست لها وجود حقيقيّ. فاستخدامها هو لغايات خاصّة

---

(١) الأفكار الواردة هنا ذكرناها بتعمّق في:
Gustavo Gutiérrez, *La pastoral en la Iglesia en América Latina* (Montevideo: Ediciones del Centro de Documentación MIEC-JECI, 1968), re-edited as *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina, Análisis Teológico* (Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, and Santiago de Chile: Instituto Catequístico Latinoamericano, 1970).
هذا العمل هو عبارة عن سلسلة محاضرات أُلقيَت في الجامعة، وهو محاولة لتصنيف اللاهوت الرعويّ كما هو في أمريكا اللاتينيّة وهو يخضع بالطبع لمزيد من الدراسة والدقّة.

بها. هذا هو تتمّة لما يُسمَّى «بالأغسطينيّة السياسيّة»[٢] حيث خطّة ملكوت الله لا تترك مجالًا لخطّة دنيويّة لتنتَهك قدسيّته[٣].

وتُعْتَبَر الكنيسة جوهريًّا وحدها حافظةً لوديعة الخلاص: «ليس هناك خلاص خارج الكنيسة». بسبب هذا التفرّد، بغضّ النظر عن جوانب أخرى لا تغيّر الصورة العامّة، اعتبرت الكنيسة نفسها المحور المركزيّ لمهمّة الخلاص، وبالتالي تقدّم نفسها كسلطة قويّة في علاقتها بالعالم. وسوف تسعى هذه السلطة تلقائيًّا وحتميًّا إلى التعبير عن نفسها في الساحة السياسيّة.

في ظلّ هذه الظروف، تصبح للمشاركة في المهامّ الزمنيّة معنى لا خلط فيه بالنسبة للإنسان المسيحيّ، وهو العمل من أجل خير الكنيسة. ومن الأمثلة التاريخيّة النموذجيّة لهذا المنظور ما نجده في الحظر البابويّ المُسمَّى بـ(non possumus) الذي منع الكاثوليك الإيطاليّين من المشاركة في الحياة السياسيّة لفترة طويلة لم تنته إلّا منذ بضعة عقود. وبالتالي تعني «السياسة المسيحيّة» مساندة الكنيسة في مهمّتها في إعلان البشارة وحماية مصالحها. كانت هذه هي العقليّة التي ألهمت الأحزاب الطائفيّة في أوروبا وأمريكا اللاتينيّة في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وهذا هو الدور الذي ما زالت الكنيسة

---

(٢) انظر الدراسة التاريخيّة التي قام بها
H.-X Arquillère, *L'Augustinisme politique,* 2nd ed. rev. and enl. (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1955);

انظر أيضًا فيما يتعلّق بهذا العمل الملاحظات والتوضيحات التي قام بها
Henri de Lubac, S.J., in *Augustinianism and Modern Theology,* trans. Lancelot Sheppard (New York: Herder and Herder, 1969).

(٣) «لم يكن أمام الكنيسة عالم مستقلّ، حيث نظّم المجتمع من أجل خدمة غايات الخلاص الأبديّ بحسب قواعد وضعتها الكنيسة»
(Yves Congar, "Église et Monde," *Le Concile au jour le jour, troisième session* (Paris: Éditions du Cerf , 1965), p. 143.

تتوقَّع أن يقوم به الكاثوليك الذين يشغلون المناصب الحكوميّة. يُمَثِّل مصالح المؤسّسة الكنسيّة خاصّة الأساقفة ورجال الدين؛ أمّا العلمانيّون، ونظرًا لالتزامهم الفاعل في المجتمع السياسيّ، فيقومون بدور مُكَمِّل لدور الإكليروس(٤).

في تلك الحقبة من تاريخ المجتمع المسيحيّ والذي تميّز بوحدة وثيقة بين الإيمان والحياة الاجتماعيّة صِيغَت فروع علم اللاهوت التي ذكرناها آنفًا. أمّا في أيّامنا هذه، حيث إنّ هذه الوحدة لم تعد قائمة، فقد اختلّت وظيفة تلك الفروع من علم اللاهوت، فتولّدت عنها مواقف رعويّة بعيدة كلّ البعد عن الواقع(٥)؛ والأسوأ من ذلك، تولّدت مواقف سياسيّة اتّسمت بالتحفّظ، واتّجهت نحو استعادة نظام اجتماعيّ عفا عليه الزمن أو إلى دعم ما تبقّى منه.

دعونا من اعتبار هذه العقليّة منقرضةً، فهي مازالت قائمة حتّى اليوم ضمنًا أو صراحة في قطاعات كبيرة ومهمّة من الكنيسة. هذا هو التفسير المنطقيّ الوحيد لأسباب الصراع ومقاومة التغيير التي تشهده الكنيسة اليوم. إنّ المناظرات المجمعيّة(٦)، وربّما في حقبة ما بعد المجمع، دليلًا كافيًا على ذلك.

---

(٤) وجهة النظر هذه واضحة في العمل الكلاسيكيّ لفترة مختلفة قام به
Luigi Civardi, *A Manual of Catholic Action,* trans. C.C. Martindale, S.J. (New York: Sheed and Ward, 1943).

انظر لاسيّما الفصل السادس والثامن.

(٥) فقط في المجمع الفاتيكانيّ الثاني بدأت الكنيسة تتخلّى عن عقليّة العالم المسيحيّ، حقبة تاريخيّة انتهت بالفعل أربعة قرون قبل ذلك.

(٦) انظر على سبيل المثال الموضوعات المناقشة في المجمع الفاتيكانيّ الثاني: الحرّيّة الدينيّة، انظر في هذا الصدد دراستنا "Libertad religiosa y diálogo salvador" in *Salvación y construcción del mundo* (Barcelona: Nova Terra, 1968), pp. 11-43.

## عالم المسيحيّة الجديد

تولّد عن المشاكل الخطيرة التي واجهتها الكنيسة في القرن السادس عشر وتفاقمها باشتعال لهيب الثورة الفرنسيّة انتهاج فكر رعويّ مختلف وعقليّة لاهوتيّة جديدة. وبفضل جاك ماريتان تأسّس هذا النهج الجديد وعُرِف «بعالم مسيحيّ جديد»[٧] حيث تناول المفكّر اللاهوتيّ صياغة إنسانيّة مسيحيّة جديدة في محاولة منه لتحليل الانفصال الذي حدث في علاقة الإيمان بالحياة الاجتماعيّة بعد ارتباط وثيق فيما بينهما. ولكنّ هذه المحاولة باءت بالفشل بسبب قيامها على منظورات فروع علم اللاهوت التي لم تكن قادرة على التخلّص التامّ من عقليّة تقليديّة أظهرها لنا الإدراك المؤَخَّر. لم تكن محاولة ماريتان الأولى في هذا الصدد، فبقرابة القرن قبل محاولته كانت هناك أفكار مماثلة، على الرغم من أنّها كانت ربّما أقلّ التحامًا وتمسّكًا بالناحية العقائديّة. ونشير هنا إلى الحركة التي سُمِّيَتْ «بالليبراليّة الكاثوليكيّة»، والتي سعت إلى الأخذ في الاعتبار الوضع الناشئ عن أفكار الثورة الفرنسيّة بوقت قصير. وعلى الرغم من الصخب حول هذه الحركة، إلّا أنّ نموّها تعطّل نتيجة لقصور فهم غالبيّة المجتمع المسيحيّ بجانب موقف السلطات الكنسيّة العدائيّ لها.

المناظرات عن عالم مسيحيّ جديد كان لها عميق التأثير على الكنيسة وبداية لمرحلة جديدة في وجدانها. وتُعتَبَر هذه المرحلة من أكثر المراحل للجهود الهيكليّة التي بُذِلَتْ من أجل ربط الإيمان بالحياة الاجتماعيّة إضافة إلى ترسيخ هذا العالم المسيحيّ الجديد في الفكر التقليديّ للكنيسة. ويمكن القول إنّ ما أدخله اللاهوت الأغوسطينيّ على النهج السالف، قام به اللاهوت التوماويّ للأخير. فتعاليم القدّيس توما الأكوينيّ بأنّ النعمة الإلهيّة لا تتعارض مع الطبيعة البشريّة إنّما تساعدها على بلوغ كمالها وتحقّق التناغم بين

(7) Jacques Maritain, *True Humanism* (New York: Charles Scribner's Sons, 1938).

الإيمان والعقل، فتحت الباب أمام إمكانيّات عمل سياسيّ أكثر استقلاليّة وغير مُغرض. وعلى هذا الأساس، أقام ماريتان فلسفة سياسيّة مع إدماج بعض العناصر الحديثة[٨]. إنّ مهمّة بناء مدينة إنسانيّة من شأنها قبل كلّ شيء ترسيخ مجتمع قائم على العدل والإخاء الإنسانيّ واحترام حقوق الآخرين. على عكس النهج السالف الذي ذكرناه سابقًا في هذا الفصل، لن يتدفّق مفهوم المدينة مباشرة من العقيدة والدفاع عن مصالح الكنيسة، وعلى ذلك، تتحقّق استقلاليّة السلطة الزمنيّة، وخاصّة في الأمور المتعلّقة بهرميّة السلطة الكنسيّة، فتحجِّم أيّ تداخل مستقبليّ في شؤون تُعتبر خارج اختصاصات رجال الإكليروس[٩].

تغيّرت النظرة إلى الكنيسة كسلطة مهيمنة على العالم الزمنيّ بشكل كبير، ولكنّ النظرة إليها كمحور جوهريّ من أجل خلاص العالم لم تتبدّل إلى حدّ ما. فمازالت هناك نرجسيّة كنائسيّة واضحة. في الواقع، يسعى نهج عالم مسيحيّ جديد إلى خلق مجتمع عادل

(٨) كان لأفكار ماريتان تأثيرًا كبيرًا في بعض الأوساط المسيحيّة في أمريكا اللاتينيّة. وكانت الأرجنتين أكثر بلد مهمًّا في هذا الشأن. انظر:

Fernando Martínez Paz, *Maritain, política e ideología: revolución cristiana en la Argentina* (Buenos Aires: Editorial Nahuel, 1966).

تسبّبت أفكار ماريتان في الكثير من الجدل، واضطّر إلى الدخول في الموضوع بنفسه؛

See Luis Arturo Pérez, *Estudio de filosofía pólitico-social* (Santiago de Chile, 1948), and the reponse by Julio Jiménez, *La ortodoxia de Maritain: Ante un ataque reciente* (Talca, Chile: Editiones Cervantes, 1948).

انظر هذه النصوص والتي تحتوي على رسالة من ماريتان

*Una polémica sensacional: Jacques Maritain* (Santiago de Chile, 1944).

كلّ ذلك ما إلّا تكرار لأفكار ماريتان وإشكاليّات ليس لها أثر على استقامة تعليمه. هناك عمل بشكل شخصيّ ظهر في البرازيل وساهم في نشر أفكاره في عقد الثلاثينات:

Tristão de Athayde (Alceu Amoroso Lima)

(9) See Juan Luis Segundo, *Función de la Iglesia en la realidad rioplatense* (Montevideo: Barreiro y Ramos, 1962), p. 41.

وديمقراطيّ ويتحقّق فيه نشاط الكنيسة في العالم. فمن الضروريّ أن نبني «عالمًا مسيحيًّا دنيويًّا»، وبعبارة أخرى، بناء مجتمع يستوحي قيمه الأخلاقيّة من المبادئ المسيحيّة.

مع استقلاليّة العالم، برزت أفعال العلمانيّين الذين لم يُعترف بها من قَبل، وممّا يسهّل فهم وظيفة العلمانيّين هو قراءة تمييزيّة بين «العمل الإرساليّ للفرد المسيحيّ» وبين «الحياة المسيحيّة للفرد»(١٠). في الحالة الأولى، يعمل المؤمنون بالمسيح كأعضاء في الكنيسة، ومنتدبون عن جماعة الإكليروس. (على مثال رؤساء جماعات «العمل الكاثوليكيّ»). أمّا في الحالة الثانية فكلٌّ بحسب حالته الخاصّة، يتعاطى المؤمنون بالمسيح مع أمورهم الزمنيّة بروح الإنجيل المقدّس لتكتمل به، فيشهدوا بذلك للمسيح، لاسيّما في إدارتهم لهذه الأمور، وفي القيام بأعبائهم الدنيويّة، فهذا يعطيهم حرّيّة أكبر في التزاماتهم السياسيّة. ولذا، فإنّ المهمّة الخاصّة للعلمانيّين هي المشاركة في بناء عالم مسيحيّ جديد داخل النظام الزمنيّ. من أجل تحقيق هذه الغاية، رأى العلمانيّون أنّه من الأفضل الانضمام إلى تلك المنظّمات التي تستوحي عملها من مبادئ العقيدة المسيحيّة – وأن تكون منعوتة بها(١١).

يمثّل هذا النهج محاولة أوّليّة لتقويم المهامّ الزمنيّة من منظور الإيمان فضلًا عن توفير مواكبة كنسيّة أفضل مع العالم المعاصر. أدّى هذا النهج بالمؤمنين إلى وهب حياتهم بسخاء والتزامهم الصادق من أجل بناء مجتمع عادل. وكثيرًا ما قاسى هؤلاء تحت عداوة العقليّة التقليديّة لجماعة المؤمنين والسلطات الكنسيّة. ومع ذلك، لم يتيسّر دائمًا التوفيق بين الوفاء لروح النصّ وتلبية متطلّبات الحاجة الاجتماعيّة(١٢). كما أدّت إلى مواقف سياسيّة معتدلة

---

(10) Maritain, *Humanism,* p. 291. سيلقى هذا التعريف قبولًا كبيرًا؛
See Alfred de Soras, *Action catholique et action temporelle* (Paris: Spes, 1938).

(11) See Maritain, *Humanism,* pp. 264 -67.
هذا ما ساعد على ظهور أحزاب حديثة ذات إلهام اجتماعيّ -مسيحيّ.

(١٢) على الرغم من الجهود المبذولة عكس هذا الأفكار إلّا أنّها لازالت تلقي بظلالها على الأيديولوجيا الكنسيّة التي ذكرناها. على سبيل المثال، يتساءل ماريتان: كيف لشخص غير مسيحيّ أن يشترك في حزب سياسيّ ذي مبادئ

جوهريًّا – على الأقلّ في البداية –تجمع بين الحنين للماضي (بإعادة تأسيس المؤسّسات الدينيّة، على سبيل المثال) وما بين عقليّة التحديث. إنّها لمسيرة طويلة حتّى تصبح الغاية موجّهة نحو أنماط اجتماعيّة جديدة بشكل جذريّ.

**التمييز ما بين منهجيّات العمل الرسوليّ**

أدّى الاهتمام بمسألة عالم مسيحيّ جديد إلى نموّ المنظور التقليديّ وصياغة أدقّ لمفهوم علاقة الكنيسة بالعالم. وكان ماريتان أوّل من بادر إلى صياغة فكريّة تميّز ما بين الكنيسة والعالم مع الحفاظ على الترابط فيما بينهما. وفي وقت لاحق فقدت هذه العلاقة كلّ أثر «لعالم المسيحيّة». وفي السنوات التي سبقت المجمع الفاتيكانيّ الثاني كان هناك تفكير رعويّ ولاهوتيّ في بعض قطاعات الكنيسة يسعى إلى صياغة واضحة تميّز بين كنيسة وعالم يعملان معًا في وحدة داخل الخطّة الإلهيّة[١٣].

بصورة أكثر تجلّيًا عمّا كانت عليه في الماضي، انكشف العالم باستقلاليّته، متباينًا عن الكنيسة، ومدركًا لغاياته الخاصّة به[١٤]. كما بات واضحًا أنّ العالم الزمنيّ عالم استقلّ بذاته أيضًا من السلطة الكنسيّة بل أيضًا من رسالتها الرسوليّة، في صدد استقلاليّة العالم

مستوحاة من المسيحيّة. إلّا أنّه لم يطرح السؤال المرتبط بعالم اليوم وهو تحت أيّ ظروف يمكن لشخص مسيحيّ أن يشترك في حزب سياسيّ غريب أو ربّما معادٍ لوجهة النظر المسيحيّة.

(13) See Hector Borrat, "¿ La Iglesia para qué?," *Cristianismo y Sociedad* no. 22 [1970], pp. 7-29). See *Lay People* and the articles in *A Gospel Priesthood,* trans. P.J. Hepburne-Scott (New York: Herder and Herder, 1967) and *Christians Active in the World,* trans. P.J. Hepburne-Scott (New York: Herder and Herder, 1968). See also A. Chavasse et al., *Église et Apostolat,* 2nd ed. (Paris: Casterman, 1955); Gerard Philips, *The Role of the Laity in the Church,* trans. John R. Gilbert and James W. Moudry (Cork: The Mercier Press, Limited, 1956); Jerome Hamer, O.P., *The Church is a Communion* (New York: Sheed and Ward, 1964).

(14) See *Civilisation et évangélisation: Note doctrinale du comité théologique de Lyon* (Lyon: Emmanuel Vilte, 1957).

الزمنيّ، لم يُسمح للمؤسّسة الكنسيّة التدخّل في الشؤون الزمنيّة إلّا في إطار الأخلاقيّات والقيم الإنسانيّة الجليلة. هذا يعني في التطبيق العمليّ كما سنرى لاحقًا، أن تعمل الكنيسة من خلال الوساطة الضميريّة للفرد المسيحيّ(١٥). بناء المدينة الأرضيّة، إذًا، هو مسعى مستقلّ بذاته.

أصبحت وظيفة المؤسّسة الكنسيّة في العالم الزمنيّ «منحصرةً» كما قيل في المهمّة التبشيريّة والنشاط الروحيّ للأمور الزمنيّة(١٦). كتب كونجار عن الكنيسة قائلًا: «تحمل الكنيسة رسالة البشارة إلى العالم كما تلقّتْها من الربّ الإله وتضمّ إليها كلّ من اعتمد باسم يسوع المسيح؛ فالكنيسة حاضرة ومجَدِّدة لوجدانها ليس فقط في الإطار الزمنيّ بل من أجل خلاص العالم والحياة الأبديّة، مكمِّلة لمسؤوليّتها الإرساليّة لتصبح روح المجتمع البشريّ»(١٧). مهمّة الكنيسة إذًا ليست في بناء العالم الزمنيّ؛ فلم تَلقَ رؤية كونجار تأييدًا من بعض المؤسّسات الوضعيّة التي تعمل من منطلق العقيدة المسيحيّة، وخاصّة تلك التي تُعتبر «ذات نفوذ»(١٨). (تلك المؤسّسات تعطي الانطباع بأنّ المسيحيّة أيديولوجيا تشكّلت من أجل بناء العالم)(١٩). إذًا، أصبح التباين واضحًا بين المنهجيّات.

(15) See *Directoire pastoral en matière sociale,* no. 32 (Paris: Bonne Presse, 1954); *Gaudium et spes,* no. 43.

(١٦) يرى ماري دومنيك شينو أنّ هذا التمييز حدث بفضل «المسيحيّة الاجتماعيّة».
("Misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo," *La Iglesia en el mundo de hoy,* ed. Guillermo Barauna [Madrid: Studium, 1967]: pp. 390-91).

(17) *Christians Active,* p. 71. See also note 13 (14). See Congar "Le rôle de l'Église dans le monde de ce temps," *L'Église dans le monde de ce temps,* 2: 305.

(18) P. A. Liégé "La mission contre les institutions chrétiennes?" in *Parole et Mission* 4, no. 15 (October 15, 1961): 501-02. And "La pauvreté, compagne de la mission," in *Église et Pauvreté,* pp. 167-68.

(19) See Emmanuel Mounier, "Feu la Chrétienté," *Oeuvres de Mounier,* 4 vols. (Paris: Éditions du Seuil, 1961-63), 3: 686-714.

ملكوت الله يربط وثاق الوحدة؛ الكنيسة والعالم، كلٌّ بطريقته الخاصّة به، يساهمان في ارتقائه[٢٠].

يمكننا أيضًا أن نميّز بين مهامّ رجال الإكليروس ومهامّ العلمانيّين. فمهامّ الكاهن لا تندمج في العالم، بل تمثّل مهامّ الكنيسة التعميد والإرشاد الروحيّ للنظام الزمنيّ. التدخّل المباشر في العمل السياسيّ يعرّض الكاهن لعدم الوفاء بوظيفته الرعويّة. أمّا مهامّ العلمانيّين في الكنيسة لا تتطلّب منهم التخلّي عن الاندماج في العالم، فتقع على عاتقهم مسؤوليّة بناء كلّ من الكنيسة والعالم[٢١]. فيسعى العلمانيّون إلى خلق مجتمع أكثر عدلًا وأكثر إنسانيّة جنبًا إلى جنب مع الآخرين، سواء من المسيحيّين أو غير المسيحيّين، مدركين كلّيّة أنّهم يؤسّسون مجتمعًا حيث يحيا الإنسان فيه قادرًا على الاستجابة بحرّيّة لدعوة الربّ الإله[٢٢]. وسوف تنال استقلاليّتهم تجاه المجتمع الزمنيّ الاحترام الكامل من السلطة الكنسيّة.

من ناحية أخرى، لا تتجاوز مهمّة الحركات الرسوليّة العلمانيّة مهامّ الكنيسة والكاهن: التعميد والإرشاد الروحيّ للنظام الزمنيّ[٢٣]. يتوافق هذا الأساس اللاهوتيّ مع أنماط الحياة التأمّليّة، التي تعلن الإيمان بيسوع المسيح، تصلّي، وتتعاون، بروح

(20) See Chapter 3 on "Kingdom, Church and World," and "Hierarchy and Faithful People" in *Lay People.*

(21) Position taken by Congar, A. Chavasse, G. Philips, and others. Karl Rahner, ("L'apostolat des laïcs," *Nouvelle Revue Théologique* 78, no. 1 (January 1956): 3-32. See also Charles Baumgartner, "Formes diverses de l'apostolat des laïcs," *Christus,* no. 13 (January 1957), pp. 9-33. See Congar *(Christians Active,* pp. 78-79). See also the comments of the moderators of the specialized Catholic Action groups for French workers in "A propos de l'apostolat des laïcs," *Masses Ouvrières* no. 130 (May 1957). pp. 1-29.

(22) See Chavasse, *Église et apostolat,* p. 18. (The text is reproduced in *Recent Church Documents from Latin America* [Cuernavaca, Mexico: CIF, 1962-63], pp. 1-12).

(23) See *Lay People,* Chapter 8, يتناول الحركة الكاثوليكيّة والتزام العلمانيّين في مهامّهم الدنيويّة.

الأخوّة، مع المسيحيّين الآخرين، في تأمّل ودراسة انتماءاتهم السياسيّة المختلفة وغيرها من الانتماءات العديدة في ضوء إيمانهم(٢٤).

في عام ١٩٥٠ ساد هذا النموذج اللاهوتيّ للحركات الرسوليّة العلمانيّة خاصّة في قارّة أوروبّا، في فرنسا على وجه الخصوص، ثمّ انتشر بعد سنوات قليلة في أمريكا اللاتينيّة. ولكن، على عكس التجربة الأوروبيّة، لم يتجاوز هذا الاتّجاه اللاهوتيّ في الممارسة العمليّة أعضاء الحركات الرسوليّة وبعض الدوائر الرعويّة. فظلّت الكنيسة هناك بمنأى عن هذا التمييز بين الكنيسة والعالم بسبب تناقض هذه العلاقة في نظر الكنيسة والنظام الاجتماعيّ القائم والربّاط القويّ السائد فيما بينهما.

هذا النموذج لديه ميزة كونها واضحةً ومحقِّقة للتوازن الشاقّ بين الوَحْدَة التي يريدها الله للبشريّة وما بين التمييز بين الكنيسة والعالم. هذا النهج اللاهوتيّ يُتَرجِم إلى حدٍّ كبير النصوص التي أوصت بها وثائق المجمع الفاتيكانيّ الثاني. ومع ذلك، هناك أبعاد أخرى غير تلك التي أوصى المجمع بها. على سبيل المثال، الوثيقة المجمعيّة فرح ورجاء. فيوضّح كونجار بأنّ المنهجيّة الاستقرائيّة التي طبّقتها وثيقة فرح ورجاء لم تميّز بوضوح بين رسالتيّ الكنيسة، فكان ينبغي أولاً إعلان رسالتها العقائديّة(٢٥). المثير للاهتمام أنّ ديناميّات المنهجيّة الاستقرائيّة للدستور العقائدي نور الأمم هي التي استطاعت تجاوز هذا التمييز المتصلِّب بين المنهجيّات المختلفة(٢٦).

---

(24) See Jourdain Bonduelle, *La révision de vie* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1964),

ومن وجهة نظر معاصرة في:

C. Perani, *La revisione di vita strumento de evangelizzazione, alla luce del Vaticano II* (Turin, 1968).

(25) "Le rôle de l'Église," p. 306.

(٢٦) هذا التحديد مُعبّر عنه بوضوح في:

*Apostolicam Actuositatem* (see for example, no.5).

# الفصل الخامس

# أزمة التمييز بين منهجيّات العمل الرسوليّ

استلزم تقبُّل مفهوم جديد للعالم المسيحيّ الاستغناء عن منهجيّات سابقة؛ وفي الوقت نفسه واجه المفهوم الجديد انتقادات كثيرة نظرًا إلى ضرورة التمييز بين هذه المنهجيات. في السنوات الأخيرة كانت هناك تساؤلات عن كيفيّة التمييز بين مهامّ العمل الرعويّ وفكر اللاهوت. على الرغم من أنّ مهامّ العمل الرعويّ بالمفهوم الجديد بانت معالمه ببطء شديد جدًّا، استطاع أن يسهم في استجلاء العديد من المشكلات(١).

الأزمة بين عالم مسيحيّ جديد ومتطلّبات التمييز بين الأعمال الرسوليّة ومنهجيّتها أصبح واضحًا على الصعيدين الرعويّ واللاهوتيّ.

## على الصعيد الرعويّ

كما رأينا، فإنّ النموذج الذي ميز بين الإيمان والحقائق الزمنيّة، الكنيسة والعالم، والذي يؤدّي إلى تحديد رسالتين للكنيسة وإلى تمايز واضح بين مهمّة الإكليروس وبين مهمّة العلمانيّين في إعلان البشارة؛ سرعان ما بدأ يفقد حيويّته ليصبح عائقًا أمام العمل الرعويّ. وسوف أوضّح هذه النقطة في المثالين التاليين.

---

(١) يذكر أندريه مانارشه وينتقد هذه التحديدات في:
"Foi d'aujourd'hui et distinctions d'hier," *Projet* 16 (June 1967): 641-656.

## أزمة الحركات العلمانيّة الرسوليّة

من أهمّ أحداث العقود الأخيرة من تاريخ الكنيسة تجلّي دور العلمانيّين والنضج في تفهّم مهامّهم. وعلى الرغم من أنّ تلك الأحداث كانت مبشِّرة بتجديد جوهريّ في الشؤون الروحيّة والتعليميّة للكنيسة، إلّا أنّ الحركات الرسوليّة العلمانيّة عانت لبعض الوقت من أزمة عميقة جديرة بدراسة تحليليّة مفصّلة لأسبابها. في الواقع، قدّمت لنا هذه الأزمة دروسًا ونقاطًا جديرة بالاهتمام والدراسة التحليليّة.

وكما أشرنا آنفًا، تحدّدت مهمّة المنظّمات العلمانيّة الرسوليّة في إعلان رسالة الكتاب المقدّس وإحياء كلمة الله ونعمته في مختلف الأمور الحياتيّة التي يعيشها عالم اليوم، بدون تدخّل مباشر في رسالة المؤسّسة الكنسيّة. إلّا أنّ حياة هذه المنظّمات فاقت الحدود الضيّقة والعقيمة لمفهوم مهمّتها الرسوليّة.

استشعرتْ هذه الحركات العلمانيّة، وخصوصًا الفئات الشبابيّة منها، أنّ مهمّتها الرسوليّة مسؤوليّة تتطلّب التزامًا أكثر عمقًا[٢]، بمعنى أن تولي اهتمامًا أكبر للمشكلات التي تعاني منها الأوساط الاجتماعيّة التي يُفترَض أن تثبِّت بداخلها «وجود الكنيسة».

في البداية، نُظِرَ إلى هذا الأمر من الناحية التربويّة واعتُبر أنّ الحركات الشبابيّة غير قادرة على الفصل ما بين التكوين الروحيّ وبين التكوين السياسيّ[٣]. ولكن، ذهب

---

(٢) فيما يتعلّق بالظهور الأوّل لهذه الأزمة انظر:
*Association catholique de la jeunesse française: Signification d'une crise, analyse et documents* (Paris: Éditions de l'Epi, 1964).

(٣) «إنّه لوهمٌ الاعتقاد بأن يتلقّى الشباب تعليماً روحيًّا منفصلًا عن المشاكل الزمنيّة... على التعليم الدينيّ والإنسانيّ أن يساعد طلائع حركتنا على العمل بمقتضى الإنجيل ليجدوا حلولًا ملموسة للمشاكل التي يواجهونها في حياتهم. وهم لا يستطيعون القيام بذلك إلّا داخل الحركة».
(Reports of a leader in the French *Jeunesse Étudiante Chrétienne* [JEC] in 1950, *ibid.*, p.59).

الأمر إلى أعمق من ذلك، فأصبحت طبيعة هذه المنظّمات في حدّ ذاتها على المحكّ: أن تولي الحركات الشبابيّة اهتمامها بالأمور الزمنيّة سوف يُلزِم الكنيسة (وخاصّة الأساقفة) أن تأخذ بعين الاعتبار فضاءً غريبًا عنها، وهذا أمر لم يكن مقبولاً. في الوقت عينه، وبسبب ديناميّات هذه الحركات، دفعت الظروف المحيطة أعضاءها إلى المطالبة بصياغة جديدة أكثر توضيحًا من أيّ وقت مضى لمسؤوليّاتهم الرسوليّة. أدّى ذلك بالضرورة إلى موقف سياسيّ يتعارض جوهريًّا مع المكانة الرسميّة للكنيسة التي من ناحية أخرى حرصت على التعامل مع هذه الأمور الزمنيّة من منطلق تقليديّ عقيم، فتولّدت الخلافات إلى حدّ الانقسام[٤].

وتفاقمت الأزمات[٥]، وبدت الحركات الرسوليّة العلمانيّة، على حسب *المفهوم الصحيح لمكانها* من هرميّة *النشاط الرسوليّ في الكنيسة*، وكأنها أُحجِمت عن أداء مسؤوليّاتها[٦].

## نضج الإدراك لحالة التغرّب

نوقشت «المشكلة الاجتماعيّة» أو «المسألة الاجتماعيّة» في الأوساط المسيحيّة لفترة طويلة، ولكن فقط في السنوات القليلة الماضية أدركت المجتمعات المسيحيّة حجم

---

(٤) لمعرفة الوضع الحالي لحركة الطلّاب المسيحيّين انظر مقال
Louis de Vaucelles's article "Les mutations de la J.E.C.," *Études* 333 (August-September 1970): 278-86.

(5) See José A. Díaz, *La crisis permanente de la acción católica* (Barcelona: Nova Terra, 1966).
في أمريكا اللاتينيّة ولاسيّما في البرازيل أخذت المشكلة تتفاقم. انظر الفصل السابع من كتابنا هذا.

(٦) تساؤل جوزيف كومبلان
Joseph Comblin, *Échec de l'Action catholique?* (Paris: Éditions Universitaires, 1961).
إلّا أنّ الحلّ الذي يقترحه يبدو في تعارض مباشر مع الحركة التي تسبّبت في الأزمة.

الشقاء، وخصوصًا الظروف القمعيّة التي تعيشها الأغلبيّة العظمى من البشر. يُسيء هذا التغرّب الروحيّ إلى الإنسانيّة، وبالتالي إلى الله. كما أصبح الوعي أكثر إدراكًا – سواء لدى القامع أو لدى المقموع على حدٍّ سواء –بالمسؤوليّة الشخصيّة لهذا التغرّب الروحيّ وبالعقبات التي تقف حائلًا بين الارتقاء الكامل بجميع البشر.

كما أدرك المسيحيّون بألم شديد تورّط الكنيسة بشكل أو بآخر في تحالفات مع أولئك الذين يتمتّعون بنفوذ اقتصاديّ وسياسيّ في عالم اليوم. وينطبق هذا على وضع الكنيسة في البلدان الغنيّة والقمعيّة، وكذلك في البلدان الفقيرة، كما هو الحال في أمريكا اللاتينيّة، وارتباطها القويّ بالطبقات الاستغلاليّة.

هل من الأمانة أن نقول– في ظلّ هذه الظروف– أنّ الكنيسة لا تتدخّل في شؤون «العالم الزمنيّ»؟ وهل تحقّق الكنيسة مهمّة عقائديّة خالصة تصمت على الممارسات القمعيّة لنظام ديكتاتوريّ قائم، فتضفي شرعيّة لممارساته القمعيّة بإقامة العلاقات الودّيّة مع حكومته؟[٧]. ثمّ نكتشف أنّ سياسة عدم تدخّل السلطات الكنسيّة في الشؤون السياسيّة تنطبق على بعض الأمور، ولكن لا تنطبق على جميع الأمور. وبعبارة أخرى، فإنّ مبدأ عدم التدخّل لا يسمح به النظام الحاكم عندما تكون المسألة مرتبطة بالحفاظ على مكانة أعضاء الإكليروس، ولكنّه يتّخذ شرعيّته عندما تُعارض حركة مثل الحركة الرسوليّة العلمانيّة أو مجموعة من الكهنة الرعويّون موقف الكنيسة فيعتبر النظام الكنسيّ هذا الاعتراض تمرّدًا عليه. إنّ التمييز ما بين منهجيّات العمل الرسوليّ في أمريكا اللاتينيّة لم يكن إلّا لتأييد الخيار السياسيّ الذي تبنّاه قطاع كبير من السلطة الكنسيّة، ألا وهو مساندة النظام الحاكم. ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ أنّه عندما لا

(٧) يحلّل أسمان بوضوح
Hugo Assmann, " La función legitimadora de la religión para la dictadura brasilera," *Perspectivas para el Diálogo* (Montevideo), no. 46 (August 1970), pp. 171-81.

يكون هناك صيغة موضَّحة للدور السياسيّ للكنيسة، يُرفَض التمييز بين منهجيّات العمل الرسوليّ من قِبل السلطات المدنيّة والكنسيّة على حدٍّ سواء. ولكن عندما تمرَّد المجتمع على النظام الحكوميّ القائم- الذي كانت المؤسّسة الكنسيّة الركيزة المحوريّة له- أصبحت منهجيّة العمل الرسوليّ أداة مُستخدَمة من أجل استبعاد الكنيسة من الدفاع بشكل فعّال عن المقهورين والمقموعين ومنعها من الدعوة إلى وَحْدَة المسيحيّين في عظات القدّاس الإلهيّ. المجموعات المهيمنة، التي من أجل الحفاظ على مركزها المتميّز ومصالحها الشخصيّة، كثيرًا ما عملت تحت الستار الدينيّ مستخدمة لذلك اسم الكنيسة. واليوم، تنادي هذه المجموعات بعودة استقلاليّة العمل الروحيّ للكنيسة بعد أن ظهرت ما وصفتها هذه المجموعات «بنزعات تخريبيّة» في قلب المجتمع المسيحيّ. انتقلت الدعوة للتمييز بين منهجيّات العمل الإرساليّ من أيدي أصحابها إلى أيدي المجموعات ذات النفوذ حيث الكثير من أعضائها لا يلتزم بأيّ شكل من الأشكال برسالة الإيمان المسيحيّ. ومع ذلك، ينبغي علينا ألّا تخدعنا هذه النداءات، إذ إنّ غاية هذه المجموعات تختلف كلّ الاختلاف عن غاية العمل الإرساليّ للكنيسة. دعونا في يقظة حتّى لا نجد أنفسنا مساندين بدون أن نعلم لمقاصد من يعارض الدفاع عن المقهورين.

علاوة على ذلك، ألا ينبغي على الكنيسة التدخّل بشكل أكثر مباشرة وبدون اللجوء إلى العظات في القدّاس الإلهيّ، في مواجهتها للبؤس والظلم الهائل، وخصوصًا في تلك المناطق مثل أمريكا اللاتينيّة حيث تأثيرها الاجتماعيّ كبير؟ في الواقع، تدخّلت الكنيسة اجتماعيًّا في بعض الأحيان، ولكنّها حرصت دائمًا على إعلان الجانب السياسيّ جزءًا مُكَمِّلًا لرسالتها، وليس أساسيًّا[٨]. ربّما يبدو هذا

(8) See José A. Díaz, *La crisis permanente de la acción católica* (Barcelona: Nova Terra, 1966).

التصريح من المؤسّسة الكنسيّة حجّة غير مُقنعة لمسألة متفاقمة في كلّ أركان العالم المعاصر. تعرَّض اجتماع سينودس الأساقفة في ميديّين إلى هذه المسألة داعيًا إلى طرق جديدة للفكر اللاهوتيّ ومتجاوزًا بذلك المحدودات الموضوعة للنشاط الاجتماعيّ للكنيسة في مهمّتها الإرساليّة. ليصبح اجتماع ميديّين انطلاقة نحو أساس جديد للتفكير اللاهوتيّ.

باختصار، أصبحت الخيارات السياسيّة خيارات جذريّة، فأظهرت قصور منهجيّة العمل اللاهوتيّ الرعويّ التي حدّدت مسؤوليّة المؤمنين في إطار مسؤوليّاتها الرسوليّة.

## منهجيّة العمل الرسوليّ على المستوى اللاهوتيّ

وفي تطوّر ذي صلة بالخبرات الرعويّة الجديدة للكنيسة، قام التفكير اللاهوتيّ المعاصر أيضًا بتحليل جذريّ لهذا التمييز الذي يفصل ما بين المهامّ الرسوليّة، فلجأ إلى طريقتين متناقضتين.

## عالم دنيويّ خالص

في جميع الاستجابات المختلفة للمشكلة التي نتطرّق إليها هنا، نرى العالم يؤكّد تدريجيًّا استقلاليّته بذاته على النحو القائم. واشتملت هذه الاستقلاليّة الذاتيّة انفصال العالم الزمنيّ عن السلطة الكنسيّة وأيضًا عن رسالتها. لقد أقرّ العالم دنيويّته، أمّا موقف الكنيسة من هذه الاستقلاليّة فأقرّته، بداية بنوع من التحفّظ وعدم الارتياح، معبّرة عن إقرارها في وثائق تعاليم الكنيسة مساندتها الأمم التي مبدأها إناطة السياسة بقوانين «عادلة» و«دولة الحقّ». أمّا علماء الفكر اللاهوتيّ فقد أدركوا

---

في أمريكا اللاتينيّة ولاسيّما في البرازيل أخذت المشكلة تتفاقم. انظر الفصل السابع من كتابنا هذا.

أنّ استقلاليّة العالم بذاته- وما سوف نُعرّفه بلفظ «العلمانيّة»- أصبحت متجلّية ولا رجعة فيها[٩].

ظهرت العلمانيّة منفصلة عن نفوذ الدين، وسالبة للقداسة من سياسة الحكم. هذا هو التعريف الأكثر شيوعًا للتعبير عن نشأة استقلال العالم المعاصر بذاته. كتب اللاهوتيّ هيرڤي كوكس ما يلي: «لقد حدّدنا لفظ العلمانيّة بتحرّر الإنسان من الوصاية الدينيّة والميتافيزيقيّة، وتحقيق غاياته في الحياة الحاليّة وليس في الحياة الآخرة»[١٠]. كانت هذه بمثابة المنهجيّة البِكر للعلمانيّة في تاريخ الإنسانيّة، ولها شرعيّتها الطبيعيّة وإن كانت لم تكتمل بعد.

تبلورت منهجيّة أخرى لمفهوم العلمانيّة بجوانبها الأكثر إيجابيّة عن المفهوم السالف كما طرحتُه في الجزء الأخير من النصّ المُقتَبس أعلاه. فالعلمانيّة، قبل كلّ شيء، حدثت نتيجة لنضج الإنسان الإدراكيّ لفهم ذاته، فيتحوّل من رؤيته للكون إلى رؤية للطبيعة البشريّة في ظلّ التغيّرات التي أحدثتها الاكتشافات العلميّة[١١].

---

(٩) العلمنة (Secularization) مصطلح استخدم منذ فترة طويلة. كان يعني في البداية الرجوع إلى عصر كانت له سمة مقدّسة، مثلًا ممتلكات الكنيسة. لمعرفة تاريخ هذا الفكرة:

Hermann Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs* (Freiburg: Alber, 1965).

فيما يتعلّق بالمعاني المختلفة لهذا المصطلح انظر:

Thomas E. Clarke, S.J., " What is Secular Christianity?" *in Proceedings of the Twenty-first Convention of the Catholic Theological Society of America, Providence, Rhode Island, June 20-23, 1966* (Yonkers, New York, 1967), pp. 201-21.

(10) Harvey Cox, *The Secular City* (New York: The Macmillan Company, 1965), p. 17.

(11) See Antoine Vergote, "Il realismo della fede di fronte alla desacralizzazione del mondo," in the anthology *Il cristianesimo nella società di domani,* ed. Pietro Prini (Rome: Abete, 1968), pp. 101-13.

يقترح الكاتب تجديد لاهوت الخلق عن طريق الأنثروبولوجيا. (١٢-١٠٨ .ص).

فيتأكّد لنا أنّ الإنسان ذاتٌ مبدعة وخلاّقة[١٢]. وكما ذكرنا أعلاه، فهو صانع تاريخه والمتحكّم الفعليّ في مصيره[١٣]. وبفضل امتلاك الإنسان لَلَكَة العقل يعيش بموجب قوانين الطبيعة بل تجاوز حتميّات واقع المجتمع، والتاريخ، وسيكولوجيّة النفس البشريّة. أدّى هذا الإدراك الجديد للذات البشريّة بالضرورة إلى منظور مختلف لعلاقة الإنسان بالله[١٤].

كثيرا ما تُذْكَر العلمانيّة في الآونة الأخيرة، بأنّها منهجيّة متجانسة تمامًا مع الرؤية المسيحيّة للطبيعة البشريّة، وللتاريخ، وللكون، بل إنّها عنصر من أهمّ عناصر حياة مسيحيّة مكتملة تعمل من أجل حياة إنسانيّة أصليّة[١٥]. تولّدت عن هذه الرؤية

---

(12) Carlos Alvarez Calderón *in Pastoral y liberación humana* (Quito: Colección IPLA; Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1970)

يُظهر نتائج الحركة الرعويّة المتعلّقة بهذا الموضوع.

(١٣) انظر الفصل الثاني من كتابنا هذا.

(١٤) انظر التعليق الرائع الذي كتبه إدوارد سخلبيكس الدومنيكانيّ حول وجه الله الجديد في عالم مُعَلمَن في:
"The New Image of God" in a secularized world in "La vie religieuse dans un monde sécularisé," *Approches théologiques IV, La mission de l'Église* (Brussels: Éditions du CEP, 1969), pp. 285-89.

(١٥) أوّل من أشار إلى معنى محتمل لعلمنة الإيمان هو فريدريش جوجارتن في كتابه:
Friedrich Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem* (Stuttgart: Friedrich Vorwerk Verlag, 1953), pp. 11ff. English version: *Despair and Hope for Our Time,* trans. Thomas Wieser (Philadelphia: Pilgrim, 1970). See also Juan Ochagavía, "El proceso de secularización: luces y sombras," *Teología y Vida* (Santiago de Chile) 8, no. 4 (1967): 275-90; Heinz Robert Schlette, "Valutazione teologica della secolarizzazione" in *Processo alla religione* (Rome: IDOC Documenti Nuovi, 1968), pp. 39-61; and Karl Rahner, "Theological Reflections on the Problem of Secularization" in L. K. Shook, ed., *Theology of Renewal* (New York: Herder and Herder, 1968), 1: 346-357.
هناك أيضًا مقابلة لفكرة العلمنة مع نصوص المجمع الفاتيكانيّ الثاني بطريقة منفتحة قام بها
Buenaventura Kloppenburg O.F.M., *El cristiano secularizado* (Bogota: Instituo de Liturgia de Medellín, Ediciones Paulinas, and Indo-American Press Service, 1971).

الجديدة مناظرات ومقاربات فكريّة تبحث عن الجذور الكتابيّة لعلمانيّة الكون. تبنّت هذه الدراسات المبذولة نظريّة إلى حدّ ما «وئاميّة». فالله خلق العالم وزوّده بقوانين تكفل له سيره الطبيعيّ؛ إذًا، يؤكّد الكتاب المقدّس وجود الخلق والخالق، بل إنّ الربّ الإله يعلن الإنسان سيّدًا لهذا الخلق. إنّ «دنيويّة» هذا العالم شرط جوهريّ وضروريّ لعلاقة حقيقيّة بين جميع البشر، وبين الإنسان والطبيعة، وأخيرًا، من أجل علاقة حقيقيّة بين الإنسان والربّ الإله(١٦).

لكلّ هذا تداعيّات مهمّة. في المقام الأوّل، نحن في حاجة إلى صياغة جديدة للعالم والدين، فالعالم لا ينطلق من الدين بل إنّ الدين هو الذي ينطلق من العالم. يتجلّى ذاك المنطق بأبهى حلله في فكر بونهوفر عن مسيحيّة لا دينيّة، تعبّر عن رسالة المسيح الإيمانيّة، في «عالم راشد» لا يحتاج إلى الدين في مقاربته لأصالة وجوده(١٧).

من ناحية أخرى، وعلى مستوى المؤسّسة الكنسيّة -التي نوليها هنا اهتمامنا بشكل خاصّ -ظهر هذا التغيير في نظرة العالم إلى الكنيسة بدلًا من نظرة الكنيسة إلى العالم كما كان الحال في الماضي حين كانت الكنيسة تستخدم العالم لغايات خاصّة بها. واليوم، يتساءل الكثيرون من المسيحيّين وغير المسيحيّين ألا ينبغي على الكنيسة أن تستخدم نفوذها من أجل تسريع عمليّة ارتقاء الهياكل الاجتماعيّة.

---

فيما يتعلّق بالعلاقة بين اللاهوت والعلمنة وقبول معايير المجتمع الصناعيّ انظر التحليلات الموجودة في
*Les deux visages de la théologie de la sécularisation* (Tournai: Casterman, 1970),
بشكل خاصّ مقال:
Marcel Xhaufflaire, "La théologie après la théologie de la sécularisation" (pp. 85-105).

(١٦) من المهمّ أن نذكر في هذه النقطة التمييز المبدئيّ الذي قام به جوجارتن بين العلمنة (secularization) والعلمانيّة (secularism). الأولى تشير إلى التطوّر التاريخيّ نفسه الذي وصفناه أمّا الثانية فتشير إلى أيدلوجيا تميل إلى إدخال هذا التطوّر في إطار يستبعد كلّ القيم الدينيّة (Vërhangnis).

(17) See *Letters and Papers from Prison,* ed. Eberhard Bethge, trans. Reginald H. Fuller (London: SCM Press, 1953).

لقد شكّلت العلمانيّة تحدّيًا بالغ الأهمّيّة للمجتمع المسيحيّ. فسوف يكون عليه أن يعيش إيمانه ويحتفل به في عالم لا دينيّ، على الرغم من أنّ الإيمان المسيحيّ هو الذي أسهم في نضج رؤية أكثر إنسانيّة لهذا العالم. لقد أصبح أكثر إلحاحًا من أي وقت مضى إعادة صياغة العقيدة لثباتها في وسط الأحداث التاريخيّة وإدراجها لديناميّات التاريخ، ولقيمها الأخلاقيّة، وكذلك لنمط حياة مسيحيّة، ولغة الوعظ بها، والعبادة الحيويّة الوجوديّة التي يتميَز بها الكتاب المقدّس، سواء في المواضيع الدينيّة الروحيّة أو في أسلوب التعبير عن الإيمان المسيحيّ. وصلت العلمانيّة إلى أمريكا اللاتينيّة من حيث تاريخ البشريّة موحَّدًا وعولميًّا. صحيح أنّ بعض ملامح العلمانيّة، وخاصّة بعض صياغاته، هي ليست إلّا انعكاسًا بسيطًا لما يحدث على الساحة الأوروبيّة، وثمارها كان لها طابع «النموذجيّة». ومع ذلك، لا ينبغي لهذا أن يخدعنا. فهناك حركة عميقة الجذور، وقد دُرست خصائصُها بشكل رديء، لأنّها غريبة على عقليّة أمريكا اللاتينيّة، ولكن لا يقلّل ذلك من وقعها على أرض الواقع في أمريكا اللاتينيّة، فمن خلال مشاركة الجماعات المسيحيّة في عمليّة التحرّر الخاصّة بأوطانها، أصبح زمام صنع التاريخ بين أيديها فينموّ وعيها الفكريّ تدريجيًّا وذاتها وقدرتها على تحديد مصائرها وفي نضالها من أجل التحرّر من نظم الحكم. أصبحت شعوب أمريكا اللاتينيّة في حالة من التغرّب النفسيّ من السلطة الدينيّة التي تدعم هذه النظم الحاكمة(١٨).

ولكن لعمليّة التحرّر عوامل شتّى، فهي ليست مسألة تحقيق الغاية نفسها

(١٨) يشير سيزار أجيار (César Aguiar) بدقّة إلي أشكال العلمنة (secularization) في أمريكا اللاتينيّة: الأيديولوجيا الثوريّة والتطرّف السياسيّ وليس التقنيّة والعالم الحديث بمعناه الأوروبيّ، وفوق كلّ شيء ليست الحضارة المدنيّة والحراك الاجتماعيّ هي التي تشكّل المدينة العلمانيّة بحسب تفكير كوكس.
("Currents and Tendencies in Contemporary Latin American Catholicism," *IDOC-NA*, no. 13 [November 14, 1970], p. 61).

بوسائل أخرى. لم تمرّ أمريكا اللاتينيّة عبر مراحل «أقلّ نضجًا» من تلك التي مرّت بها العلمانيّة في الدول الأوروبيّة. ربّما تكون عبارة مستعارة من منهجيّة أخرى أكثر دقّة لوصف التجربة التي شهدتها أمريكا اللاتينيّة، ألا وهي مراحل «مشتركة وإن كانت غير متساويّة»(١٩). إيقاع مراحل العلمانيّة في أمريكا اللاتينيّة مختلف عن الإيقاع الأوروبّيّ، يختلف كذلك في الخبرة الحياتيّة المشتركة بين الإيمان والعالم الزمنيّ، يختلف في تجسيد كلمة الربّ الإله ورسالة الكرازة لكنيستها من أجل تحرير الجميع في أمريكا اللاتينيّة. كلّ هذه العوامل تشير إلى فعل حقيقيّ متحدّيًا لكلّ المفاهيم التبسيطيّة أو الاستقراءات الخارجيّة. لا يمكن فهم عمليّة استقلال أمريكا اللاتينيّة إلّا في ضوء البعد التاريخيّ. التحدّي المتمثّل في إعادة تعريف دنيويّة العالم تواجهه أيضًا الكنيسة في أمريكا اللاتينيّة، وإن اختلفت معالم العلمانيّة في هذه المنطقة من العالم(٢٠).

---

(١٩) بيّن ليون تروتسكي (Leon Trotsky) «قوانين التنمية غير المتكافئة والمدمجة» انطلاقًا من الوضع المعقّد الذي يتعايش فيه صنفان مختلفان النظم التشريعيّة الاقتصاديّة والاجتماعيّة، ووتيرات مختلفة من النماء والتطوّر؛ يمكّنه ذلك من أن يوضّح لماذا حدثت الثورة البروليتاريّة في روسيا، على الرغم من أنّ هذا البلد لم يبلغ النماء الانفراديّ للقوى الغربيّة. تُظهر فكرة النماء غير المتكافئ والمُدمَج التأثير المتَبادَل بين البلدان: فوضع بلد معيّن -واحتمالاته الثوريّة -يجب أن يُنظر إليها بنظرة دوليّة (ستصبح هذه الفكرة أساسًا لنظريّة "الثورة الدائمة"). راجع

(Trotsky's *The History of the Russian Revolution,* trans. Max Eastman, 3 vols. [New York: Simon and Schuster, 1934], especially 1: 5-6;

انظر للكاتب نفسه

*The Permanent Revolution and Results and Prospects* [London: New Park Publications, 1962]).

يُستَخدَم هذا المصطلح اليوم كثيرًا في العلوم الإنسانيّة ويستخدم بشأن ما يُسمّى بالدول الناميّة.

(20) See for example Segundo Galilea, *Introducción a la religiosidad latinoamericana,* pamphlet (Mexico, D.F., 1967), and "La religiosidad popular latinoamericana" in the same author's *Para una pastoral latinoamericana* (Mexico D.F.: Ediciones Paulinas, S.A., 1968), pp. 94-146; José Comblin, "Reflexões sôbre a Condição Concreta de Evangelização Hoje," *Revista Brasileira 27,* no. 3 (September 1967): 590-97; Aldo J. Büntig, "Interpretación motivacional del catolicismo popular," *Víspera* (Montevideo), no. 10 (May 1969), pp. 13-20; Felipe Berryman, "Conscientización y religiosidad popular,"

## نعمة الخلاص للجميع

تستند نقائض الثنائيّات الزمنيّة- الروحيّة والمدنّس- المقدّس على فلسفة التمييز ما بين الطبيعيّة وما وراء الطبيعة. ولكنّ التطوّر الفكريّ لعلم اللاهوت أكّد على العلاقة التي تربط بين الإنسان والربّ الإله لاغيًا بذلك منظور الازدواجيّة. وسوف نذكر بإيجاز أبرز مراحل تطوّر الفكر اللاهوتيّ.

أدّى حرص الكنيسة على الحفاظ على سمة النعمة الإلهيّة مرادفة لسموّ إلهيّ فوق كلّ محدوديّات العالم الموجود إلى الصياغة العقائديّة «بالبراءة الأصليّة». كان هذا الفكر بمثابة انشقاق تامّ بين الطبيعة البشريّة والوجود الإلهيّ، ووضعها في حالة اغتراب وانفصام مع ذاتها وكيانها(٢١) والقبول بمذهب القضاء والقدر. سادت هذه الصياغة العقائديّة بين علماء اللاهوت الكاثوليك في الغرب لفترة طويلة منذ كاجتان الذي لم يكن وفيًّا لتعاليم توما الأكوينيّ(٢٢). لم يكن من الغريب إذًا أن تنظر كنيسة القرن السادس عشر إلى العالم بشيء من الريبة، بجانب ممارستها المركزيّة (فحياة المسيحيّ تعتمد على نعمة الغفران التي لا توفّرها سوى السلطة الكنسيّة). ونجد أنّ هذا المنظور كان سائدًا لفترة طويلة حتّى زمن ليس بالبعيد بين الكاثوليك.

---

*Víspera* no. 12 (September 1969), pp. 8-10; in English see Berryman's "Popular Catholicism in Latin America," *Cross Currents* 21, no. 3 (Summer 1971): 284-301; Lucio Gera and Guillermo Rodríguez Melgarejo, "Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina," *Víspera,* no. 15 (February 1970), pp. 59-88; and the critical comments on this last article by M. Kaplún, "Pueblo, fe y alienación" *Perspectivas para el Diálogo,* nos 44-45 (June-July 1970), pp. 129-35.

(21) See Henri de Lubac, *The Mystery of the Supernatural,* trans. Rosemary Sheed (New York: Herder and Herder, 1967), pp. 1-24.

(22) Juan Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural: Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1952). See also de Lubac, *Mystery of Supernatural.*

لم تقدّم الكنيسة وقتها نسقًا لاهوتيًّا دقيقًا يربط بين السموّ الإلهيّ والطبيعة البشريّة التي تستطيع أن تنقذ الإنسان من تغرّبه وسقوطه، ممّا استدعى البحث عن صياغات أخرى. كان البحث إذًا نحو صيغة تميّز، ولكن لا تفصل، بين النعمة الإلهيّة التي أنعم بها الله على البشر من أجل الارتقاء بالإنسان إلى حالة اللاهوت. هكذا تتّجه إرادة الإنسان نحو الله كلّيّة. الطبيعة البشريّة إذًا ليست ازدواجيّة فتمنع الدخول في الشركة مع الله، بل انطلاقًا من رغبة حقيقيّة في الدخول في هذه الشركة. ومع ذلك، كان البعض يخشى من عدم التمكّن لتأكيد أنّ النعمة الإلهيّة للخلاص نعمة مجّانيّة، فكانت الأطروحة بأنّ طبيعة الإنسان بذكائها الفطريّ طبيعة غير متناقضة في ذاتها، ولذلك لا يزال الإنسان فاعلًا أخلاقيًّا مسؤولًا، مع أنّه خالٍ من كلّ ميل إلى الطاعة الروحيّة، وغير قادر أن يغيّر قلبه، ولا هو كفؤ وحده ليتمّم شيئًا من الواجبات الناشئة من علاقته بالله(٢٣).

أدّى هذا الحوار الجدليّ بين هذين الموقفين إلى تعمّق الفكر اللاهوتيّ والعودة إلى الفكر الأصليّ لتوما الأكوينيّ. أصبح إذًا هناك إقرار بأنّ الطبيعة البشريّة لها رغبة فطريّة لمعرفة الله، وبالتالي طبيعة «غير متناقضة» في جوهرها. فإنّ التوجّه نحو الله عنصر جوهريّ للروح الإنسانيّة: كلّ فعل إنسانيّ يحتوي ضمنًا على الرغبة في معرفة الله، رغبة تدلّ على ديناميّة العقل البشريّ(٢٤). نعمة رؤية الله، إذًا، تتوّج تطلّع الروح البشريّة. إنّ الاقتناع العقليّ والاختبار الداخليّ معًا يحقّقان هذه الشراكة مع الله

(23) See M.-D. Roland-Gossellin, O.P., "Béatitude et désir naturel d'après S. Thomas d'Aquin," *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 18 (1929): 193-222; and A.-R. Motte, O.P., "Désir naturel et béatitude surnaturelle," *Bulletin Thomiste* 3, nos. 3-4 (July-December 1932): 651-76.

(24) See Joseph Maréchal, "De Naturali Perfectae Beatitudinis Desiderio," in *Mélanges Joseph Maréchal* (Paris: Desclée de Brouwer, 1950), 1: 323-38. J. Alfaro, "Transcendencia e inmanencia de lo sobrenatural," *Gregorianum* 38, no. 1 (1957): 5-50.

وكلاهما يعتمدان على محبّة الله المجانيّة. إنّ الوجود الإلهيّ والكيان الإنسانيّ إذًا في وحدة حميميّة بدون انشقاق.

هذا التطوّر الفكريّ الذي نوليه اهتمامنا هنا هو التأكيد على هذه الوَحْدَة والتي تتجاوز جميع الفروقات. ومع ذلك، كان مازال الجدال الأكاديميّ قائمًا على المستوى الميتافيزيقيّ. فكانت هذه الحجج الأكاديميّة معقّدة وغير مثمرة في نهاية المطاف. ولكن، ومن أجل إثبات عدم الازدواجيّة، أخذ الفكر اللاهوتيّ منعطفًا جديدًا ليقدّم مرحلة هامّة بانتعاش نظرة وجوديّة وتاريخيّة. إذ إنّ التواصل مع الله من خلال النعمة يلغي تمامًا الفكرة التي كانت سائدة عن «البرّ الأصليّ» في التاريخ، فالكلّ مدعوّون وبدون استثناء إلى نعمة الربّ الإله المخلِّصة.

كان أوّل من أيّد وجهة النظر[٢٥] هذه هو إيف دو مونتشوي وكذلك هنري دو لوباك[٢٦]. حداثة هذا الفكر اللاهوتيّ (على الرغم من جذوره «التقليديّة») وبعض الغموض في صياغته لغويًّا أثار ردود فعل قويّة. واصل كارل رانر التفكير على هذا المنوال؛ وبغية تجنُّب الصعوبات التي واجهت المفكّرين اللذين ذكرتهما آنفًا، طرح رانر فكرة «الوجود الإلهيّ» وهو «أنّ الله، عندما أراد أن يُظهر ذاته للبشر، أرسل إليهم ابنه ليكون واحدًا منهم في الزمن والتاريخ ويجعلهم أبناءه. فالتاريخ كلّه هو إذًا تاريخ تألّه الإنسان، منذ الخلق في بدء الزمن حتّى عودة كلّ شيء إلى الله في نهاية الزمن»[٢٧]. أيّد بلونديل فكر مونتشوي ودو لوباك، وطرح فكرة أنّ الإنسان «ليس هو الارتداد بحسب «الاقتناع العقليّ بامتياز العقيدة» بل هو السماح للحياة الجديدة أن تجري في

(25) Yves de Montcheuil "Introduction" in Maurice Blondel, *Pages Religieuses* (Paris: Aubier, Éditions Montaigne, 1945).

(26) Henri de Lubac, *Surnaturel* (Paris: Aubier, 1946).

(27) Karl Rahner, "Concerning the Relationship between Nature and Grace," *Theological Investigations,* vol. 4 (Baltimore: Helicon, 1966), pp. 165-188.

عروقنا، هذه الحياة التي هي أسمى من حياتنا؛ ومن خلال موقف تواضعنا هذا أن نجذب الله إلى داخلنا للاشتراك في الطبيعة الإلهيّة». لا يقوم هذا الاشتراك فقط على التشبّه بالله، ولا هو اندماج حلوليّ مع الله، بحيث يزول كلّ فرق بين الإنسان والله؛ إنّ هذا الاشتراك يعني أنّ الله يرفع الطبيعة الإنسانيّة إلى درجة سامية وهذا التألّه يصبح في الإنسان مبدأ أعمال صالحة، وهو الذي يعطي الإنسان الإرادة الحرّة الكاملة من أجل خلاصه.(٢٨)

هذا المنظور، الذي يتجاوز حجج اللاهوت المدرسيّ وصياغته اللغويّة، أصبح مُسَلَّمًا به عمومًا: فالإنسانيّة مدعوّة تاريخيًّا وفعليًّا للالتقاء بالله، لتصبح جميع الاعتبارات التي لا تستند إلى هذه الحقيقة تكهّنات خالية من أيّ مضمون حقيقيّ. بل تواصل الفكر اللاهوتيّ في البحث عن صيغة أكثر دقّة من أجل الوفاء بمفهوم نعمة الخلاص المجّانيّة التي يعطيها الإله كاملة للبشريّة(٢٩). إنّ الموقف الشموليّ ليس وليد العصر الحديث، فهو يعود إلى أوائل الفكر المسيحيّ، المبني على لاهوت «الكلمة». هذا في الواقع كان خطّ التفكير اللاهوتيّ حتّى ظهور منهجيّة البراءة الأصليّة في القرن السادس عشر. يدور اليوم إحياء المنظور الشموليّ نتيجة لسياق فلسفيّ ولاهوتيّ مختلف إلى حدٍّ ما، حيث يولي اهتمامه الأكبر لتجسّد الوحي الإلهيّ في التاريخ. ومع ذلك، تبقى القضيّة الأولى والأساسيّة هي الدعوة الإلهيّة الجامعة،

---

(28) Albert Valensin, S.J., in *Dictionnaire d'Apologétique de la Foi Catholique,* s.v. "Immanence." See also Maurice Blondel's *History and Dogma* included in *The Letter on Apologetics and History and Dogma,* ed. and trans. Alexander Dru and Illtyd Trethowan (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1965). see the classic article by L. Malevez, "La gratuité du surnaturel," *Nouvelle Revue Théologique* 75, no. 6 (June 1953): 561-86 and 75, no. 7 (July-August 1953): 673-89.

(٢٩) يظهر هذا الخطّ الفكريّ في المجمع الفاتيكانيّ الثاني بطريقة ضمنيّة. انظرفرح ورجاء رقم ٢٢، ٤٢، ٩٢. انظر أيضًا الفصل التاسع من كتابنا هذا.

وبالتالي مصير الإنسان، مصير جميع البشر. يعطينا المنظور التاريخيّ إمكانيّة الخروج من محدوديّة النظرة الفرديّة بل إلى التعمّق في الكتاب المقدّس ورسالته التي تدعو الجميع إلى الدخول في شراكة مع الربّ الإله. فالدخول إذاً في شركة مع الله ليس دعوة إلى الخلاص لأفراد دون غيرهم، بل لجميع البشر.

وبتأكيد دعوة الخلاص الجامعة بدأت الحواجز التي اصطنعها اتّجاه لاهوتيّ معيّن إلى الانهيار. وجود نعمة الخلاص، أي قبول الإنسان إلى الدخول في علاقة مع الله، سواء كان بإدراك كامل أو بالفطرة، هذا بدوره أدّى إلى طرح منظور «المسيحيّ المجهول»[٣٠]. وبعبارة أخرى، المسيحيّة خارج الحدود المرئيّة للكنيسة[٣١]. أُعلنَت نظريّة «المسيحيّة المجهولة»[٣٢]، ليتولّد عنها عبارات ملتبسة تفتقر الدقّة في الصياغة[٣٣]. أصبح إذاً من الضروريّ تنقيح العبارات حتّى توفّر الدقّة اللغويّة لحقيقة لا جدال عليها، ألا وهي أنّ جميع البشر داخل المسيح مدعوّون بشكل فعّال إلى الشركة مع الله. هذا الوجود التاريخيّ للإنسان هو العودة إلى قراءة كتابيّة جديدة لرسالة بولس الرسول عن مخلِّص واحد هو الله وهو السيّد المسيح نفسه[٣٤] الذي

(30) See Anita Röper, *The Anonymous Christian,* trans. Joseph Doncel, S.J. (New York: Sheed and Ward, 1963), and Klaus Riesenhuber, S.J., "The Anonymous Christian According to Karl Rahner."

(31) Edward Schillebeeckx, *World and Church,* trans. N. D. Smith (New York: Sheed and Ward, 1971), pp. 115-39.

(32) See Karl Rahner, *The Christian of the Future,* (New York: Herder and Herder, 1967).

(33) See for example Michel de Certeau, "Apologie de la différence," *Études* 328 (January 1968): 99-101; Maurice Bellet, *Les sens actuels du christianisme: Un exercice initial* (Paris: Desclée de Brouwer, 1969), p.59; André Manaranche, *Quel salut?* (Paris: Éditions du Seuil, 1969), p. 197. See P.-A. Liégé, "La foi implicite en procès," *Parole et Mission* 11, no. 41 (April 15, 1968): 203-13. And Karl Rahner, "Anonymous Christianity and the Missionary Task of the Church," *IDOC-NA,* no. 1 (April 4, 1970), pp. 70-96.

(34) See Manuel Ossa's study "Cristianismo y sentido de la historia," *Mensaje* 15, no. 153

صُلِبَ من أجل جميع البشر، من أجل خلاص العالم[٣٥].

تجلّت هذه التطوّرات في الفكر اللاهوتيّ تدريجيًّا من خلال مصطلحات «فوق الزمن» و«الإعلان الإلهيّ»، و«ترتيب الأقانيم الإلهيّة»[٣٦] وفي الاستخدام المتزايد لعبارة «كلّ إنسان». ولقد طرح جوستاف مارتوليه تأويلًا لا غبار عليه بخصوص هذه العبارة التي تكرّرت في الوثيقة الكنسيّة *«فرح ورجاء»* قائلًا: «إنّ تعبير «كلّ الإنسان» ربّما يكون واحدًا من الكلمات الرئيسيّة لهذا الدستور العقائديّ. وعلى أيّ حال، هكذا يولي المجمع اهتمامه للدعوة الخلاصيّة لجميع البشر والذات الإنسانيّة»[٣٧]. تؤكّد وثائق المجمع الفاتيكانيّ على لفظ «كلّ الإنسان» (على سبيل المثال في الدستور العقائديّ *فرح ورجاء* رقم ٥٧؛ راجع أيضًا الأرقام ١٠، ١١، ٥٩، ٦١، ٦٣، ٦٤، ٧٥، ٩١)، وراجع وثيقة *نور الأمم* رقم ٨، وكما تؤكّد الرسالة البابويّة *ترقّي الشعوب* رقم ١٤ على ارتقاء الإنسان؛ كلّها تعاليم كنسيّة تؤكّد على الدعوة الخلاصيّة الجامعة[٣٨]. لقد أدّت استجابة الكنيسة لمتطلّبات الإنسان العصريّ إلى ديناميّة حياة الإيمان من خلال الأعمال الزمنيّة، وكسرت بذلك الحدّة التي تفصل بين الكنيسة والعالم. يقول سخلبيكس الدومنيكانيّ: «تنفتح الكنيسة على العالم، بل

---

(October 1966): 539-51.

(٣٥) أثّرت كتابات تيّار دو شاردان، من بين آخرين، في الميل إلى اعتبار المسيح ربّ التاريخ والكوزموس. لم يُعترَف بهذا التأثير صراحة، نجد هنا مثالًا في خاتمة الجزء الأوّل من دستور فرح ورجاء.

(٣٦) نادرًا ما يستخدم المجمع الفاتيكانيّ الثاني تعبير «فائق للطبيعة»، والذي ظهر حديثًا في اللاهوت. ويكاد ينحصر استخدامه على بعض الوثائق فهناك تلميحان في نور الأمم.

(37) Gustave Martelet, *Les idées maîtresses de Vatican II* (Paris: Desclée de Brouwer, 1966), p. 137, n.1.

(٣٨) هناك غموض في وثيقة فرح ورجاء أشار إليه:
Juan Luis Segundo, "Hacia una exégesis dinámica," *Víspera,* no. 3 (October 1967), pp. 77-84. and Manaranche, "Foi d'aujourd'hui," p. 654.

تنفتح على الإنسانيّة والعالم معًا»[٣٩]. يطرح اللاهوتيّ مِتْس السؤال: «أليست الكنيسة هي أيضًا العالم؟ الكنيسة هي العالم أو بعبارة أخرى: الكنيسة ليست اللا –عالم»[٤٠].

يعطي هذا التأكيد على الدعوة العامّة للخلاص من دون انقسام قيمة دينيّة جديدة تمامًا للعمل البشريّ في التاريخ، للمسيحيّ ولغير المسيحيّ على حدٍّ سواء. بناء مجتمع عادل كالذي نفهمه تحت ملكوت الربّ[٤١] أو كما تصيغه لغة العصر، المشاركة الفعليّة في عمليّة التحرير، أي المشاركة الفعليّة في العمل الخلاصيّ[٤٢].

نحن أمام عالم مستقلّ بذاته، عالم لا دينيّ، أو بعبارة أكثر إيجابيّة نحن أمام عالم بلغ سنّ الرشد. هذا من جانب، أمّا من جانب آخر، فنحن أمام دعوة للخلاص العامّ التي تنظر باحترام لتجلّي العمل البشريّ في التاريخ من منظور مسيحيّ، على الرغم من اختلاف هذا المنظور عن النظرة الماضية للإنسان[٤٣]. وجدت السلطة الكنسيّة أنّ

---

(39) "The Church and Mankind," *The Church and Mankind,* ed. Edward Schillebeeckx, Concilium 1 (Glen Rock, N.J.: Paulist Press, 1965), p. 90.

استضمنَ كارل رانر البشريّة كلّها في فكرة."شعب الله" منذ سنوات قبل ذلك، انظر:

Membership of the Church According to the Teaching of Pius XII's Encyclical 'Mystici Corporis Christi,' " *Theological Investigations,* vol. 2 (Baltimore: Helicon Press, 1963), pp. 1-88.

(40) *Theology of the World,* p. 93

من وجهة نظر أخرويّة، يرى الكاتب لاحقًا أنّ «العلاقة الحاسمة بين الكنيسة والعالم ليست مكانيّة بل زمانيّة» (نفس المرجع، ص ٤٩).

(٤١) ساندَ شافاس (Chavasse) بوجهة نظر مماثلة عندما قال إنّ عمل الحضارة «رسالة الكنيسة غير المباشرة» (57-*Église et Apostolat,* pp.155). رَفضَ هذه الفكرة الأرثوذكسيّون المساندون للتمييز بين نماذج الخطط. انظر تعليق الحركة العمّالية الكاثوليكيّة الفرنسيّة المذكورة سابقًا.

(٤٢) انظر الفصل التاسع من كتابنا هذا.

(43) See Karl Rahner, "History of the World and Salvation-History," *Theological Investigations,* vol. 5 (Baltimore: Helicon Press, 1966), pp. 97-114. See also Heinz Robert Schlette, *Epiphanie als Geschichte* (Munich: Kösel, 1966).

الفصل بين المهامّ الإرساليّة قد نتج عنه إساءة في التفسير وسطحيّة في التطبيق العمليّ، بل وجدت أنّ منهجيّة الإدارة الهرميّة لإرساليّتها منهجيّة عقيمة مقارنة بالتقدّم الذي أحرزه الفكر اللاهوتيّ على مدى التاريخ(٤٤).

إنّ النشاط الإرساليّ وإدارته الهرميّة، وعلى الرغم من تحفيزه ودعمه لوجدان الإيمان المسيحيّ، والارتقاء بالعالم، إلاّ أنّه يفتقر للحيويّة اللازمة في مواجهة التساؤلات العصريّة. فأصبح الفصل بين الرسالة الكرازيّة عقيماً، وعليها أن تغيّر من نظرة الكنيسة نظرة جذريّة إذا أرادت الاستمرار في رسالتها الكرازيّة.

---

(٤٤) يقول هانس أورس فون بلتازار (Hans Urs Von Balthasar) بتهكّم لكن ببصيرة: «هكذا نقول اليوم أيضًا، بقوّة الاقتناع الذي نضعه في قولنا، إنّه أخيرًا، أصبح العالم غير مؤلّه، وأنّه أصبح دنيويًّا تمامًا، ويجب اعتباره سرًّا إفخارستيًّا شاملًا، كجسد المسيح السرّي في: "تأليه" متنامٍ للعالم، الذي يمضي إلى أبعد ما تنبّأت به بكلّ إيجابيّة أفكارُ العصور الوسطى في فلسفة العالم المسيحيّة. في الخلق، المُتصوَّر مباشرة -حتّى في جانبه التطوّريّ -كلاهوت أسراريّ، كلّ عمليّات علمنة العالم، تتحوّل إلى عمليّات روحيّة، على الرغم من تأليهها المسبق، أي عمليًّا على الرغم من خضوعها للإرادة الحصريّة للإنسان الذي يفكّر ويخطّط للعالم من زاوية التكنولوجيا. إنّ العالم الذي ينزع الألوهة عنه إلى حدّ الإلحاد، يصبح أيضًا، وبما هو عليه، عالمًا مقدّسًا حتّى التألّه. إلّا أنّ ذلك في النهاية ما إلّا عبارات، يقوم معها المسيحيّون في عالم اليوم، الذي بدونه، يتطوّر جميلًا وصالحًا، بخداع أنفسهم ويغمضون أعينهم. هنا حيث مسبقًا، تخطّينا بخفية الاختلافات. من البلاهة أن نتصرّف وكأنّنا أردنا أن نتمسّك وأن نقول شيئًا مسيحيًّا عميقًا عن طريق وصف ما هو دنيويّ بالروحانيّ وما هو روحانيّ بالدنيويّ».
(*Who is a Christian?* trans. John Cumming [New York: Newman Press, 1968], pp. 48-49);
لوجهة نظر مشابهة، انظر (Manaranche, *Quel Salut?*).

# الباب الثالث
# الخيار أمام كنيسة أمريكا اللاتينيّة

لقد رأينا أنّ التفكير النقديّ من أكثر المهامّ ثمارًا في علم اللاهوت، وهو محور اهتمامنا في هذه الدراسة. فالتفكير النقديّ هو الثمرة التي نحصدها لنرى كلمة الربّ التي نؤمن بها تنعكس في تاريخ الحياة البشريّة.

وقد يساعد تطوّر الجنس البشريّ عبر التاريخ على معرفة ما يحويه الإنسان من ثروات خفيّة، وكذلك لفهم أعمق لحقيقة الكنيسة، ولشقّ طريق جديد لإعلان الكلام المُوحَى والتعبير عن البشارة بالطريقة التي تناسب عصرنا (فرح ورجاء رقم ٤٤)، لهذا السبب، فإنّ التزام المسيحيّين في التاريخ هو الذي يشكّل الركيزة اللاهوتيّة الحقيقيّة.

من المفيد أنّ نذكر في هذا الصدد، على الأقل في خطوط عريضة، الوعي الجديد الذي اكتسبته أمريكا اللاتينيّة للواقع، فضلًا عن رؤيتها الخاصّة لعمليّة تَحَرُّرِها. وسوف ننظر أيضًا إلى الخيارات التي تبذلها أهمّ قطاعات الكنيسة في هذه القارّة التي تعدّ الوحيدة في العالم حيث ينتمي أغلب شعوبها المسحوقة إلى المسيحيّة. تواجه الكنيسة في أمريكا اللاتينيّة بالفعل مشاكل عسيرة انفردت بها هذه البقعة من الأرض خلال عمليّة التحرّر.

## الفصل السادس

# عمليّة التحرّر في أمريكا اللاتينيّة

التبعيّة والتحرّر لفظان متلازمان. فعندما نبادر بتحليل وضع التبعيّة فنحن أمام مبادرة للتخلّص من هذا الوضع. ولكن في الوقت نفسه، ندرك أيضًا أنّ المشاركة في عمليّة التحرّر تسمح لنا باكتساب وعي أكثر واقعيّة لهذا الوضع المُهَيمِن وعلى إدراك حدّته، وأن نفهم على نحو أفضل آلياته، كما تسلّط مشاركتنا في عمليّة التحرّر الضوء على تطلّعات متعمّقة من أجل مجتمع أكثر عدلًا.

### وعي جديد بواقع أمريكا اللاتينيّة

بعد فترة طويلة من الجهل الحقيقيّ بواقع أمريكا اللاتينيّة الخاصّ (باستثناء فترة وجيزة من التفاؤل الناجم عن المصالح المكتسبة) تنطلق هذه القارّة من مرحلة فهم جزئيّ ومتفرّق لوضعها تجاه وعي أكثر اكتمالًا وهيكليّة.

يكمن التغيير الأكثر أهمّيّة، والذي طرأ على تفهّم واقع أمريكا اللاتينيّة، أوّلًا، في الذهاب إلى أبعد من تراكمات لبيانات وإحصائيّات ساذجة وغير مترابطة عن الوضع. وثانيًا، في التخلّص من آمال كاذبة بشأن إمكانيّة المضيّ قُدمًا نحو مجتمع أكثر تطوّرًا بنفس الخطوات المتّبعة في الماضي. أمّا النهج الجديد في التغيير فقد تمثّل في إيلاء اهتمام خاصّ للأسباب الجذريّة للوضع انطلاقًا من منظور تاريخيّ. هكذا تمثّلت مبادرة أمريكا اللاتينيّة في مواجهة تحدّيات وضع في غاية الصعوبة ومفعم بالتناقضات.

## عَقْدٌ من التطوّر التنمويّ

تميّزت خمسينات أمريكا اللاتينيّة بنظرة تفاؤليّة كبيرة بشأن إمكانيّة تحقيق الاكتفاء الذاتيّ فيما يخصّ التنمية الاقتصاديّة. من أجل تحقيق الاكتفاء الذاتيّ كان من اللازم وضع حدّ لمرحلة من تطوّر اقتصاديّ موجّهًا إلى الخارج (تصدير الموارد الأساسيّة واستيرادها في شكل منتجات مُصنَّعة)، الأمر الذي جعل بلدان أمريكا اللاتينيّة تعتمد حصريًّا على التجارة الخارجيّة. لقد بدأت الدول الأكثر نموًّا في المنطقة بالفعل في ممارسة سياسة الاكتفاء الذاتيّ، فنتج عنها تنمية *داخليّة* تسعى إلى إحلال المستوردات، وتوسيع حجم السوق الداخليّة، وبناء دولة صناعيّة، كلّها عوامل من شأنها تحقيق مجتمع مستقلّ. في دراسة تحليليّة عن تنمية اقتصاد أمريكا اللاتينيّة، كتبها فرناندو إنريك كاردوسو وإنزو فالِتّو[١] «لا يمكن أن ننكر أنّ في بداية الخمسينات كانت بعض الشروط المسّبقة متوفّرة من أجل بناء اقتصاد حديث في أمريكا اللاتينيّة، على الأقلّ في بلدان مثل الأرجنتين، والمكسيك، وشيلي، وكولومبيا، والبرازيل»[٢]. قام هذا النهج على مجموعة من عوامل مواتية لظروف تاريخيّة أفضل وقد قدّمتْ عدّة دراسات تحليلًا متعمّقًا لهذا النهج[٣]. أمّا على المستوى السياسيّ، فقد أقرَّت الحركات الشعبيّة في أمريكا اللاتينيّة هذا النهج على فترات مختلفة انطلاقًا من عوامل متفاوتة.

(1) Fernando Henrique Cardoso and Enzo Faletto.

(2) *Dependencia y desarrollo en América Latina* (first published in mimeo, Santiago de Chile: ILPES, 1967, D.F.: Siglo Veintiuno, 1969), p. 4.

(٣) لعبت اللجنة الاقتصاديّة من أجل أمريكا اللاتينيّة (ECLA)، وهي تابعة للأمم المتّحدة، دورًا مهمًّا في هذا الأمر. انظر النصّ المنشور في:

*América Latina: El pensamiento de la CEPAL* (Santiago de Chile: Tiempo Latinoaméricano, 1969).

دَعَّمَ عدد من المنظّمات الدوليّة سياسات التطوّر التنمويّ في ذلك الوقت(٤). ورأت هذه المنظّمات أنّ التنمية يجب أن تكون موجّهة نحو نموذج مُستَخرَج من المجتمعات الأكثر تقدّمًا في العالم المعاصر انطلاقًا من منطق مهيكل قائم على المنفعة، واعتُبِر هذا النموذج المثال الأفضل«لمجتمع يتّسم بالحداثة» أي «مجتمع صناعيّ». من أَجل تحقيق هذا النموذج، كان لا بد من التغلّب على العقبات الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة التي نشأت من الهياكل السياسيّة السالفة التي اتّسم بها اقتصاد البلدان الأقلّ نموًّا، والتي يُشار إليها أيضًا«بالمجتمعات التقليديّة» أو «المجتمعات الانتقاليّة»، واعتبارها دولًا متخلّفة، خاصّة بعد أن وصلت إلى مستوى أكثر تدنيًّا في المعيشة عن البلدان المتقدّمة. وبالتالي، كان على هذه الدول الأقلّ نموًّا أن تعيد- بصورة أو بأخرى- التجربة التاريخيّة التي قادتها الدول المتقدّمة نحو الحداثة، ويصبح الاستهلاك الجماعيّ المفرط(٥) من أبرز ما اتّسمت به المجتمعات الحديثة، تلك التي تقع في قلب الإمبراطوريّة.

هناك نظريّة تقول إنّ التخلّف والتنمية يشكّلان سلسلة متّصلة. فعندما تتكوّن مجموعات غير متوازنة داخل النظام الاجتماعيّ للمجتمعات التقليديّة، تتكوّن بالتالي قوى اجتماعيّة معارضة للنظام القائم. «في البداية، تُحدِث الضغوط المتراكمة تغيّرات جزئيّة، ثمّ تشمل التغيّرات المجتمع ككلّ. وفقًا لهذا النظريّة، اعتُبرت النظم

(4) United Nations, Organization of American States (OAS), International Monetary Fund (IMF), Inter-American Development Bank (IDB), Agency for International Development (AID), Alliance for Progress.

(5) See Rostow, *Stages of Economic Growth,* Chapter 6. See Fernando Henrique Cardoso, *Cuestiones de sociología del desarrollo en América Latina* (Santiago de Chile: Universitaria, 1968), pp. 10-16, and Antonio García, “La estructura social y el desarrollo latinoamericano: Réplica a la teoría del nuevo contrato social de W.W. Rostow, *“El Trimestre Económico* (Mexico, D. F.), no. 129 (January-March 1966), pp. 3-42.

الاجتماعيّة غير المتوازنة أنّها غير مستقرّة وأنّ تحوّلها ينجم عن الأثر التراكميّ للتوتّر الناجم بين القوى المعارضة»(٦). تبلورت مع المتغيّرات والاختلافات، التي كان لا بدّ أن تحدث، أيدولوجيا التحديث مفسّرة للتحوّل إلى الحداثة في المجتمعات التقليديّة في أمريكا اللاتينيّة، وانتقالها من مرحلة التخلّف إلى مرحلة التطوّر.

أحجمت هذه النظريّة الجهود المبذولة نحو فاعليّة أكبر تأثيرًا خلال مرحلة التطوّر، كما فشلت هذه الجهود في القضاء على النظام الاقتصاديّ السائد، بل على العكس ساهمت في دعمه(٧). لم تسفر سياسات التطوّر عن النتائج المتوقّعة. وقد أقرّت إحدى الشخصيّات المؤيّدة لهذه النظريّة بأنّ «بعد مرور أكثر من نصف عقد الستينات اتّسعت الفجوة بين العالمين بدلًا من أن تتناقص تدريجيًّا كما كان متوقّعًا... وبينما تزايدت ثروة البلاد المتقدّمة في الفترة ما بين ١٩٦٠ - ١٩٧٠ بنسبة ٥٠ بالمئة، مازال ثلثا سكّان العالم يعاني من وطأة الفقر وخيبة الأمل»(٨). أثبتت نظريّة التنمية

(6) Fernando Henrique Cardoso, “Desarrollo y dependencia: Perspectivas en el análisis sociológico,” in the anthology *Sociología del desarrollo* (Buenos Aires, 1970), pp.19-20. See also Fernando Henrique Cardoso and Francisco Weffort, “Consideraciones generales sobre el desarrollo,” in *Ensayos de interpretación sociológico-política* (Santiago de Chile: Tiempo Latinoamericano, 1970), pp. 14-33.

(7) See Cardoso and Faletto, *Dependencia y desarrollo,* and Theotonio Dos Santos, “La crisis de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina” in *La dependencia político-económica de América Latina* (Mexico, D.F.: Siglo Veintiuno, 1969); initially published in *Boletín* (Santiago de Chile), CESO, no. 3, October 1968. See André Gunder Frank, *“The Development of Underdevelopment”* in *Latin America: Underdevelopment or Revolution* (New York: Monthly Review Press, 1969).

(8) Felipe Herrera, “Viabilidad de una comunidad latinoamericano,” *Estudios Internacionales* (Santiago de Chile), no. 1 (April 1967).

وهي شهادة لعلَم من أعلام عقد التنمية، عالم الاقتصاد
Raúl Prebisch, *Hacia una dinámica del desarrollo latinoamericano* (Mexico, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1963). See also ECLA’s *Economic Study of Latin America, 1966.* See Dos Santos, *“Crisis”*, pp. 164-65. Also see Celso Furtado, *Obstacles to De-*

هذه عورتها وعجزها عن ترجمة صحيحة للتحوّل الذي طرأ اقتصاديًّا، واجتماعيًّا، وسياسيًّا على مجتمعات أمريكا اللاتينيّة. ووفقًا لكاردوسو، «يبدو للوهلة الأولى وكأنّ صياغة التنبّؤات على ضوء عوامل اقتصاديّة بحتة في نهاية الأربعينات من القرن العشرين لم تكن وافية لفهم صحيح لأحداث مستقبليّة»[٩].

شهد الوضع في أمريكا اللاتينيّة تغيّرًا في ستّينات القرن، لتتحوّل الرؤية التفاؤليّة لتكهّنات عن الأوضاع الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة إلى رؤية يشوبها التشاؤم[١٠]. فأصبح اليوم من الواضح أنّ نظريّة التنمية لم تأخذ في الاعتبار بشكل كافٍ العوامل السياسيّة[١١]، وما هو أسوأ من ذلك، تجرُّد هذه النظريّة من العوامل التاريخيّة المتجذّرة، فأصيبت الدول الأقلّ نموًّا بجمود نتيجة لتبعيّتها للمجتمعات المتقدّمة المعاصرة. وكما أشار دوس سانتوس، «لا يوجد هناك أيّ مؤشّرات تاريخيّة بأنّ هذه المجتمعات تستطيع الوصول إلى نفس مرحلة التطوّر التي مرّت بها الدول المتقدّمة؛ فالتاريخ ليس له مسار أحاديّ الخطّ. ليست هناك إمكانيّة أن يتطوّر المجتمع المعاصر تجاه ذات المستويات التي حقّقتها المجتمعات القائمة في وقت سابق. تتحرّك

---

*velopment in Latin America,* trans. Charles Ekker (Garden City, N. Y.: Anchor Books, 1970).

(9) Cardoso and Faletto, *Dependencia y desarrollo,* p. 8.

(10) Gonzalo Arroyo, S. J.,

يقدّم خلاصة جيّدة للأوضاع الجديدة مع رصد للمراجع حتّى عام ١٩٦٨ في

"Pensamiento latinoamericano sobre subdesarrollo y dependencia externa," *Mensaje* 17, no. 173 (October 1968): 516-20.

طوّر الكاتب هذا المقال وعدّله في:

Le sous-développement et la dépendance externe au miroir de la littérature latino-américaine," *Cultures et Développement* 2, no. 1 (1969-70): 124-41.

(١١) لقد أعطى الشرح الاقتصاديّ الحصريّ المسيطر في أيديولوجيّات المتخصّصين في التنمية مجالًا لاهتمامات سياسيّة دقيقة. (Cardoso, "Desarrollo y dependencia", p. 22)

جميع الشعوب في وقت واحد وبطريقة متوازية نحو مجتمع جديد»[١٢].

إنّه من المستحيل أن نقيّم أبعاد المشكلة وحتميّة تنازع جوانب عمليّة الإنماء الكاملة انطلاقًا من نهج التطوّر والتحديث.

## نظريّة التبعيّة

هناك نظريّة أخرى تكتسب أرضيّة في أمريكا اللاتينيّة منذ فترة. فقد أصبح أكثر وضوحًا من أيّ وقت مضى أنّ التخلّف يعود سببه إلى المسار التاريخيّ الذي فرضته عليها الدول الرأسماليّة، وأنّ الدول الأغنى في حاجة للدول الأفقر حتّى تستمرّ الأولى في النموّ؛ فديناميّة اقتصاد الدول الرأسماليّة ترتكز على فرض هيكلة التبعيّة المستديمة على الدول الفقيرة[١٣]، فنتج عن هذه الهيكلة تزايد الثروة للبعض من جهة، وزيادة الاختلالات الاجتماعيّة والتوتّرات السياسيّة، وانتشار الفقر بالنسبة للكثيرين من جهة أخرى.

هكذا سياق التبعيّة الذي نمت فيه قارّة أمريكا اللاتينيّة. «دخلت مجتمعات

---

(12) Dos Santos, "Crisis", p. 153.

(١٣) درسَ أوسفالدو سونكل (Osvaldo Sunkel) نشأة ذلك في:
*El marco histórico del proceso de desarrollo y subdesarrollo* (Santiago de Chile: ILPES, 1967);

نُشرَت هذه الدراسة في:
Osvaldo Sunkel and Pedro Paz, *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo* (Mexico, D.F.: Siglo Veintiuno, 1970).

انظر أيضًا هذه الأنطولوجيا:
*La dominación de América Latina* (Lima: Moncloa, 1968); Jorge Bravo Bresani, *Desarrollo y subdesarrollo* (Lima: Moncloa, 1967); and Celso Furtado, *Economic Development of Latin America: A Survey from Colonial Times to Cuban Revolution* (New York: Cambridge University Press, 1970).

أمريكا اللاتينيّة في مسار تاريخ الاعتمادية المتبادلة مع النظام الدوليّ بدءًا بالاستعمار الأيبيريّ، فتاريخ هذه المجتمعات حافل بتغيّرات متعاقبة نتيجة لهذه التبعيّة. نمت مجتمعات المنطقة بكلّ أوضاعها المختلفة بدون أن تتمكّن، حتّى الآن، من كسر هذا الإطار العامّ والخروج عنه»[١٤]. إذا أردنا فهم أسباب التخلّف في أمريكا اللاتينيّة علينا أن ندرك أوّلاً ماهيّة التبعيّة في هذه القارّة[١٥]. فبلدان أمريكا اللاتينيّة «بلدان تابعة منذ البدء وبشكل متجذّر»[١٦]. ولذلك تختلف البنية الاجتماعيّة فيها تمامًا عن البنية الاجتماعيّة للدول المحوريّة. فمن الضروريّ تحديد الاختلافات بين هاتين البنيتين بعناية وإعادة صياغة السياق من أجل دراسة تحليليّة واقعيّة لطبيعة هذه

---

(14) Anibal Quijano, *El proceso de urbanización en Latinoamérica,* mimeo (Santiago de Chile: CEPAL, 1966), p. 14. See also the same author's *Dependencia, cambio social y urbanización de Latinoamérica,* mimeo (Santiago de Chile: CEPAL, 1967).

(١٥) لا يقبل أندريه جوندورفرانك (André Gundur Frank) النظريّة التقليديّة بشأن الإقطاع في مجتمعات أمريكا اللاتينيّة. ويرى أن أمريكا اللاتينيّة كانت رأسماليّة (ارتبط ذلك بالتجارة الرأسماليّة) منذ عصر مبكّر، بل قبل ذلك منذ نشأتها.

*Capitalism and Underdevelopment in Latin America: Historical Studies of Chile and Brazil* (New York and London: Monthly Review Press, 1967).

تمسّك بهذه النظريّة سيرجو باجو، انظر

Sergio Bagú, *Economía de la sociedad colonial: Ensayo de la historia comparada de América Latina* (Buenos Aires: El Ateneo, 1949).

انظر أيضًا نقد دوس سانتوس (Dos Santos) لهذه المنهجيّة واستنتاجات فرانك. يفضّل دوس سانتوس الحديث عن وسائل الإنتاج قبل الرأسماليّة في:

"Capitalismo colonial según A.G. Frank," *Monthly Review* (selected texts in Spanish), November 1968, pp. 17-27.

ردّ فرانك على هذا النقد في:

*Lumpenburgesia: Lumpendesarrollo* (Bogota: Oveja Negra, 1970).

(16) Francisco C. Weffort, *Classes populares e desenvolvimento social,* mimeo (Santiago de Chile: ILPES, 1968), p. 26.

المجتمعات ومن أجل قراءة صحيحة للبنية الاجتماعيّة الداخليّة للدول الهامشيّة. أمّا فيما يخصّ التنمية في الأخيرة، فيُشار إليها بالتنمية «المشتركة وغير المتوازنة» (وهذا يعارض سياسة تنمية أحاديّة الخطيئة التي تتبنّاها الدول المتقدّمة). إنّ دراسة الديناميّات المناسبة لسياسة التبعيّة، وطرائقها الراهنة، وكذلك عواقبها، لا شكّ في أنّها تمثّل التحدّي الأكبر الذي تواجهه العلوم الاجتماعيّة في أمريكا اللاتينيّة.

وبالتالي فإنّ فكرة التبعيّة تبرز كعنصر أساسيّ في تفسير واقع أمريكا اللاتينيّة. ويعرِّف كاردوسو ذلك على النحو التالي: «إنّ علاقات التبعيّة تفترض على وجه التحديد إدخال هياكل غير متكافئة. فيخلق نموّ السوق العالميّة علاقات التبعيّة (والهيمنة) بين الدول. وهكذا نشأت الاختلافات في إطار النظام الرأسماليّ الدوليّ من دون غيره»(١٧). ولكن نحن لا نتعامل مع عامل خارجيّ بحت: «إنّ نظام *الهيمنة الخارجيّة*، أي هيمنة بلد على بلد آخر، يخترق هيكلة التبعيّة وينخرط فيها، لتصل عمق هذه الهيمنة الخارجيّة وكأنّها هيمنة يمارسها النظام الاقتصاديّ من داخل المجتمع نفسه»(١٨). خلال السنوات القليلة الماضية شهدنا في أمريكا اللاتينيّة تعجيل

---

(١٧) *Desarrollo y dependencia* p.24. يقترح دوس سانتوس المفهوم التالي للتبعيّة: «هي الوضع الذي يرتبط فيه اقتصاد مجموعة معيّنة على تنمية وتوسّع اقتصاد آخر. علاقة الاعتماد المتَبادَل بين اقتصادَين أو أكثر وبين بعض الاقتصادات والتجارة العالميّة تفترض شكلًا من الاعتماد عندما يكون بعض الدول (المسيطِرة) قادرة على تنمية ذاتها بينما الدول الأخرى (التابعة) تستطيع فقط القيام بانعكاس لهذا التوسّع، ممّا قد يكون له أثر إيجابيّ أو سلبيّ مباشر على تنميتهم. وفي كلّ حال، تؤدّي العلاقة الأساسيّة لهذه التبعيّة إلى وضع يجعل من الدول التابعة في أنحاء العالم دولًا متخلّفة تستغلّها الدول المسيطرة». (“Crisis”, p. 180).

(١٨) F. H Cardoso, *Desarrollo y dependencia* p. 24 من العسير حاليًا اعتبار تأثير الولايات المتحدّة كتنوّع خارجيّ يؤثّر على بنية الاقتصاد المحليّ عن طريق التجارة الخارجيّة والماليّة. على العكس من ذلك إنّ تبعيّتنا هي أكثر من معقّدة فهي تؤثّر على جذور بنيتنا الاقتصاديّة والاجتماعيّة مشكّلة بذلك، حسب تعبير بيتلهايم شبكة تهرب منها الدول المتخلّفة إن أرادت تفعيل قوّتها. يجب أن نفكّر في الإمبرياليّة على أنّها هيكليّة نشطة في قلب بنية هيكليّاتنا الوطنيّة مكوِّنة بذلك جذورًا للتبعيّة التكنولوجيّة والسياسيّة والثقافيّة. أحد العوامل المهمّة في فهم هذا التوغّل الهيكليّ هو علاقته بمختلف الطبقات الاجتماعيّة في دول أمريكا اللاتينيّة... لم تعد الإمبرياليّة عاملًا يلعب

مسار سياسة الاقتصاد والتي سمّاها كاردوسو «سياسة تدويل السوق الداخليّة»[١٩] والتي أشار إليها خوسيه نون بسياسة «تدويل التبعيّة»[٢٠]. إنّ الوجود الإمبرياليّ «المسيطر الاستعماري»، بأشكاله السالفة للهيمنة الاقتصاديّة والاقتصادات المركزيّة طويلة المدى[٢١] لم ينته بعد (مثال على ذلك حقول التعدين والمزارع). أمّا في عصر التحديث فنرى انجذاب الاستثمار الأجنبيّ نحو قطاع الاقتصاد، بالتحديد نحو العناصر الأكثر ديناميّة التي توفّرها براعم الصناعة الوطنيّة، لتلزمها أكثر من أيّ وقت مضى على نحو أوثق بالرأسماليّة العالميّة. على هذا النحو يتبلور نوع جديد من التبعيّة على أرض الواقع، وإن كان لا يظهر بصورة صريحة[٢٢].

هذا الشكل الجديد للتبعيّة لا يحمي بالضرورة الوضع الراهن، بل يدعم تغيير الوضع الاجتماعيّ لدول أمريكا اللاتينيّة، وخاصّة تلك الأكثر تخلّفًا. فالتحديث والعقلانيّة الاقتصاديّة شرطان أساسيّان فرضهما أصحاب المصالح المكتسبة على

---

من خارج الدول التابعة، إنّها قوّة تعمل من الداخل ومرتبطة بالهيكليّات الوطنيّة. تصبح الإمبرياليّة مؤمّمة ليس بسبب المصالح التي تدافع عنها بل بسبب رباطاتها الجغرافيّة والاجتماعيّة، بينما تصبح الطبقة الحاكمة غير مؤمّمة بقدر ما تنبذ التنمية المستقلّة، وهذا ما كان ممكنًا إلى حدّ معين، وبقدر ما تتعهّد بالدفاع عن المصالح الإمبرياليّة التي يشاركون في أرباحها

(Juan Pablo Franco, *La influencia de los Estados Unidos en América Latina* [Montevideo: Ediciones Tauro, 1967]).

(19) *Dependencia y desarrollo,* pp. 130-50.

(20) José Nun, *Misión Rockefeller: ¿Porqué y para qué?,* mimeo, 1970, p. 3.

(21) See Cardoso and Faletto, *Dependencia y desarrollo,* pp. 48-53.

(٢٢) انظر في هذا الصدد

Theotonio Dos Santos, *El nuevo carácter de la dependencia* (Santiago de Chile: CESO, 1968).

يحتوي هذا العمل على معلومات متعلّقة بالأماكن التي تأثّرت بالاستثمارات الأجنبيّة وبخاصّة في البرازيل

See also Nun, *Misión Rockefeller.*

المجموعات الاقتصاديّة الجديدة[23]، لتصبح الأخيرة تابعة على نحو متزايد لأكثر من قوّة اقتصاديّة واحدة، فنشأت تدريجيًّا الشركات المتعدّدة الجنسيّات[24].

أصبح إذًا من الضروريّ أن نضع امتداد الدول المتقدّمة في منظور واحد. وعلينا أن نتابع عن كثب طرائقها الجديدة. ولقد عالج هذه المسألة في الأصل مؤلّفون مثل هوبسون[25]، وأيضًا روسا لوكسمبورج[26]، وبوخارين[27]، وكذلك لينين[28] الذي صاغ نظريّة الإمبرياليّة والاستعمار[29]. لكن، وعلى الرغم من بعض الإشارات

---

(٢٣) «صورة المصالح الأجنبيّة هي أكثر عدوانيّة. ويُتَصوَّر أنّها مرتبطة حصريًّا باقتصاد زراعيّ تصديريّ في مقابل التصنيع. علاوة على ذلك، يُصوَّر الصراع من أجل التصنيع على أنّه معادٍ للإمبرياليّة وثوريّ. على الرغم من حقيقة أنّ هذا التصوّر في بعض الدول قد يكون له معنى، أمّا في الدول المتقدّمة فهو قد عفى عليه الزمن تمامًا. في هذه الدول يتّحد التصنيع برأس المال الأجنبيّ ويصبح تدريجيًّا واقعًا واحدًا»،

(Dos Santos, *Nuevo carácter*, p.9).

يعتقد أنيبال كيخانو (Anibal Quijano) أنّ «تحديد نماذج السيطرة الإمبرياليّة في أمريكا اللاتينيّة يمدّنا بإطار عمل عامّ يمكن من خلاله أن نفهم التغيّرات السياسيّة التي تحدث في أمريكا اللاتينيّة».

(*Carácter y perspectiva del actual régimen militar en el Perú,* mimeo [Santiago de Chile: CESO, 1970]).

إطاره هنا واسع جدًّا ويجب صقله جيّدًا قبل النظر إلى خصوصيّات وطنيّة محدّدة.

(٢٤) يحلّل سيلسوفورتادو (Celso Furtado) تركيز القوّة الاقتصاديّة في الشركات الضخمة في كتابه

*La concentración del poder económico en los Estados Unidos y sus reflejos en América Latina* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1969).

أمّا بخصوص الشركات متعدّدة الجنسيّة فانظر دراسة

Harry Magdoff and Paul M. Sweezy, "Notes on the Multinational Corporation," *Monthly Review* 21, no. 5 (October 1969): 1-13 and 21, no. 6 (Novemeber 1969): 1-13.

(25) Hobson.

(26) Rosa Luxemburg.

(27) Bukharen.

(28) Lenin.

(٢٩) لإلقاء نظرة سريعة على فكر هؤلاء الكتّاب انظر

العرضيّة (وخصوصًا عند لينين)، كانت وجهة نظر هؤلاء تنطلق جوهريًّا من منظور الدول الرأسماليّة. عَقَّب فرانز هينكلامِرت[٣٠] قائلًا: «يعيش هؤلاء الكُتّاب داخل مراكز القوى الرأسماليّة ويتعاملون مع المسألة الإمبرياليّة انطلاقًا من مفهوم الدول المحوريّة. كما أنّهم يستمدّون خبرتهم من سياسة الرأسماليّة التوسّعيّة والأزمات الاقتصاديّة من داخلها وكذلك تأثير تداعيات هذه الأزمات على الدول الهامشيّة التابعة والتي تستغلّها القوى المركزيّة... ولكن ما يحدث داخل العالم المتخلّف نفسه يفتقد إلى الدراسة التحليليّة التي تتعمّق في تأثير هذا الاستغلال الاقتصاديّ على مجتمعاته»[٣١]. توصَّل علماء الاجتماع في أمريكا اللاتينيّة إلى قرار حتميّة تحليل هذه القضيّة من وجهة نظر البلدان التي تقع تحت لواء القوى الكبرى، وإلقاء الضوء من جديد على نظريّة التبعيّة انطلاقًا من خبرة الدول ذات الاقتصاد التبعيّ، ومن ثَمَّ إعادة صياغة مفهوم الإمبرياليّة[٣٢].

---

Piero Santi, "Il dibattio sull'imperialismo nei classici marxismo," *Critica Marxista* (Rome), 3rd year, no. 3 (May-June 1965), pp.84-134; and Charles Pailloux, " La question de l'impérialisme chez V. I. Lénine et Rose Luxemburg," *L'homme et la société,* no. 15 (January-March 1970), pp. 103-108.

(30) Hinkelammert

(31) "La teoría clásica del imperialismo, del subdesarrollo y la acumulación socialista," *Cuadernos de la realidad nacional* (Santiago de Chile) no. 4 (June 1970), pp. 137-60.

(٣٢) انظر الدراسات المنشورة في
*Imperialismo y dependencia externa* (Santiago de Chile: CESO, 1968).
فرانز هينكلامِرت (Franz J. Hinkelammert) جدير بالاهتمام حول هذا الموضوع داخل هذا العمل. فهو يرى أنّ النظريّة التقليديّة للإمبرياليّة تفترض «مجتمعًا رأسماليًّا يكون في الأساس تابعًا للتطوّر والتصنيع». الرأسماليّة، كما تقول النظريّة، إن تُركت لها حرّيّة التصرّف ستطلق العنان لقوى إنتاجيّة جديدة تمامًا. (ص ١٣٨)؛ إن لم يحدث ذلك، سيكون بسبب ثورة برجوازيّة تقوم للقضاء عليها. يرى هينكلامرت، من جهة، أنّه حتّى وإن كانت تلك هي الحالة في البلدان التي تقدّمت أوّلًا، في الدول المتخلّفة، التي من جهة أخرى هي وجه العملة الآخر للتقدّم، لم تنتج الرأسماليّة فيها بمختلف أشكالها إلّا الركود منذ البداية. انظر أيضًا:

عندما نأخذ في الاعتبار الجانب الثقافيّ، سوف نجد أنّ اختلال التوازن بين الدول المتقدّمة والدول المتخلّفة يزداد حدّة، أيضًا بسبب علاقة التبعيّة الاقتصاديّة القائمة فيما بينهما. وتزداد الدول الفقيرة تخلّفًا وتصبح الفجوة بينها وبين الدول المهيمنة أكثر عمقًا. من الناحية النسبيّة، نرى أنّ المستوى الثقافيّ كان دائمًا في تباين شديد بين الدول المتخلّفة والدول المحوريّة؛ ولكن، إذا بقي هذا التباين على ما هو عليه، سنشير قريبًا إلى نوعين من البشر: «ولقد أشار بالفعل علماء الاجتماع، والاقتصاديّون، والمنظّرون السياسيّون، وأيضًا علماء النفس وعلماء الأحياء، كلّهم أشاروا محذّرين من خطورة اتّساع الفجوة المتواصل بين البلدان المتقدّمة والبلدان المتخلّفة والتي سوف ينتج عنه انشقاق البشريّة إلى نوعين، وفي وقت ليس بالبعيد، إلى التمايز الأنثروبولوجيّ... ومع كلّ مرحلة من التقدّم ومع كلّ مرحلة من مراحل التنمية، يزداد تطوّر الدول الصناعيّة وتتراكم قواها الاقتصاديّة ممّا يسمح لها تحقيق أهداف جماعيّة جديدة وأعلى بكثير كمًّا وكيفًا من تلك الأهداف التي تصبو البلدان المتخلّفة إلى تحقيقها»(٣٣).

---

Orlando Caputo and Roberto Pizzaro, *Imperialismo, dependencia y relaciones internacionales,* mimeo (Santiago de Chile: CESO, 1970).

(33) Augusto Salazar Bondy, “La cultura de la dominación,” in *Perú problema* (Lima: Moncloa, 1968). p. 75

من مظور أيديولوجيّ مختلف يقول اثنان من المفكّرين الأرجنتينيين ساباتو وناتاليو بوتان
(J. Sabato and Natalio Botana)
لأنّ الثورة التكنولوجيّة العلميّة في أمريكا اللاتينيّة تجري على قدم وساق، لا يزال لدى أمريكا اللاتينيّة القدرة على المشاركة وتحقيق إمكانات تكنولوجيّة علميّة خاصّة بها عن طريق جعل العلوم والتكنولوجيا جزءًا من عمليّة التقدّم. ويشير الكاتبان إلى دمج هذه العوامل على أنّها «ابتكار» وأنّها الخطوط العريضة الاستراتيجيّة لتحقيق ذلك.

(“La ciencia y la técnica en el desarrollo futuro de América Latina,” mimeo, position paper presented at the World Order Models Conference, 1968 [Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1970]). See also (“Construir nuestra ciencia,” *Vispera*, no. 18 (August

ومع ذلك، لا يجب أن تنسينا هذه النظريّات الحديثة، ما ينبغي القيام به من أجل صياغة دقيقة لنظريّة التبعيّة. يعمل خبراء العلوم الاجتماعيّة في أمريكا اللاتينيّة جاهدين من أجل حلّ سياسيّ فعّال. وتمثّل جهودهم نقاط القوّة عند الاجتماعيّين ولكنّه في الوقت نفسه نقاط ضعفهم(٣٤). فمن ناحية يوفّر ذلك أرضيّة صلبة وحافزًا للتفكير الدائم الذي سوف يسهم بشكل فعّال في التغيير الاجتماعيّ. ولكن من ناحية أخرى يحتوي هذا الضغط على عناصر بديهيّة وأيديولوجيّة، ممّا يعرّض جهود الخبراء الاجتماعيّين إلى فقدان الحرفيّة العلميّة الكافية والضروريّة لعرض واقع الوضع الراهن بكلّ جوانبه. هناك حاجة ملحّة للقضاء على نهج يفتقد الجانب العلميّ، ولصياغة واضحة للمفاهيم المُستخدَمة، وأيضًا لتطبيق نظام تصنيفيّ لواقع مركّب ومتغيّر بدون توقّف. وكما كتب كاردوسو «ما زال يتعيّن إجراء تحليل منهجيّ لأشكال التبعيّة في أمريكا اللاتينيّة، تحليل يأخذ في الاعتبار الوسائل التي يتمّ بها ربط اقتصادات أمريكا اللاتينيّة بالأسواق العالميّة من جهة، وعلاقة تلك التبعيّة الاقتصاديّة بهياكل سياسة الهيمنة، سواء من الداخل أو من الخارج من جهة أخرى. وبدون هذه الدراسة التحليليّة وبدون تحديد أنواع التبعيّة، تصبح عبارة التبعيّة

---

1970), pp. 16-17. Also see Orlando Fals Borda, *Ciencia propia y colonialismo intelectual* (Mexico, D. F.: Editorial Nuestro Tiempo, 1970).

(٣٤) انظر تعليق
Pablo Gónzalez Casanova in "La sociología y la crisis de América Latina," *CIDOC,* no. 98 (Cuernavaca, Mexico: CIDOC, 1968), pp. 1-9.
يرى الكاتب أنّ «علم الاجتماع الحديث يجب أن يواجه واقعًا أخلاقيًّا. يحتوي هذا الواقع مشكلة ذات وجهين: فهو يستخدم أدواته بطريقة مُقنعَة وتحليليّة حتّى تنتصر الحركات الشعبيّة في أمريكا اللاتينيّة بأقصى درجات السلامة النفسيّة وبأقلّ أخطاء ممكنة؛ لهذا السبب يتمثّل الهدف الأوّل في التعبير عن الاكتشافات في عبارات واضحة ورسميّة لإقناع الآخرين بفاعليّة هذه الاستنتاجات. ثانيًا لا يمكن أن يبقى البحث على ما كان عليه في السنوات الماضية من مثاليّة علميّة محضّة؛ كما أنّها لا يمكن أيضًا أن تظلّ على ما كان عليه علم الاجتماع السابق لها أي إقناعيّ وتاريخيّ» (ص ٥).

الاقتصاديّة مصطلحًا مُستخدَمًا للتمويه عن مراوغات جديدة للهيمنة. فالبعض يرى أنّ ظاهرة التبعيّة التي تحدث «داخل» المجتمعات التابعة هي نتيجة لسيطرة «خارجيّة» ربّما تكون محجوبة فيصعب تحديدها بسهولة ولكنّ وجودها مهيمِن بشكل كبير. إنّ أهمّيّة تحليل مشكلات الدول الهامشيّة، من حيث نظريّة التبعيّة كما نفهمها، يتطلّب جهدًا كبيرًا من أجل تجنّب تجسيد أشكال جديدة لمفهوم تبعيّة لا تمتّ للواقع بصلة»[٣٥]. إنّ مهمّة تحليل صحيح لهذه النظريّة مهمّة ملحّة إذا أردنا أطروحات خصبة فعّالة، وأنّ نتجنّب التفسيرات الزائفة والحلول السهلة[٣٦].

علينا عمل تحليل ودراسة علميّة جادة للتباينات الاجتماعيّة التي سوف تمكّننا من فهم التعارض الذي يحدث بين الدول المقهورة والشعوب المهيمِنة. لو اكتفينا بدراسة المواجهات التي تحدث على المستوى الدوليّ، فسيزيّف حقيقة الأمر الواقع، وبالتالي فإنّ نظريّة التبعيّة سوف تتّخذ الطريق الخطأ، إذا لم يتمّ وضع التحليل في إطار الصراع الطبقيّ الذي يحدث في جميع أنحاء العالم.

أسفرت النظرة إلى التبعيّة وعواقبها عن تطوّر وعي جديد لواقع أمريكا اللاتينيّة[٣٧]. فإنّه بالإضافة إلى العوامل الاقتصاديّة، أصبح من الضروريّ أيضًا أن

---

(35) Cardoso, "*Desarrollo y dependencia*," p. 25.
يسلّم الكاتب بأنّ هناك حاجة إلى «فينومينولوجيا مبدئيّة للتبعيّة تستطيع وصف العلاقة بين الهيكليّات المستخدَمة في مفاهيم التبعيّة والسيطرة» (ص. ٢٤).

(٣٦) فيما يتعلّق بالعوامل التي يجب أخذها بعين الاعتبار في نظريّة التبعيّة والمهمّة التي يجب أن تقوم بها على وجه الخصوص، انظر (Arroyo, "Pensamiento latinoamericano" and "sous-développement") إلى جانب ما ذكره الكاتب هناك مهمّة أخرى ألا وهي أن نميّز من خلال التفاصيل وضع الدول التي بدأت على طريق التنمية الاقتصاديّة منذ حوالي عام ١٣٩٠ وتلك الدول التي وصلت إلى هذا المستوى عشرين عامًا أو أكثر بعد ذلك. تخلق هذه الاختلافات ظروفًا اجتماعيّة واقتصاديّة لا يمكن أن تنطبق عليها المعايير ذاتها.

(٣٧) إنّ العلوم الاجتماعيّة، على غرار المعرفة العلميّة، تتطور على كافة الأصعدة. كانت نظريّة التبعيّة في زمانها مساهمة مهمّة في فهم الوضع الحقيقيّ في أمريكا اللاتينيّة؛ أمّا الآن فتقابل هذه النظريّة نقدًا كبيرًا، حتّى وإن كان العديد من

نأخذ في الاعتبار العوامل السياسيّة. يجب أن تأخذ عمليّة الإنماء إذًا بعين الاعتبار وضع التبعيّة وتسعى إلى التحرّر منه. في هذا السياق يمكن تطبيق التنمية. تقودنا الدراسات التي أُجريت في هذا السياق إلى استنتاج أنّ التنمية في أمريكا اللاتينيّة مستقلّة وغير قابلة للإنماء داخل إطار النظام الرأسماليّ الدوليّ(٣٨).

---

عناصرها لازال صالحًا. لقد تغيّر الوضع العالميّ تغيّرًا كبيرًا كذلك التنمية الداخليّة لبلدان عدّة. راجع في ذلك G. Palma, "Dependency: A Formal Theory of Underdevelopment or a Methodology for the Analysis of Concrete Situations of Underdevelopment?", *World Development,* 6 (1986): 881-924; K. Griffin and J. Gurley, "Radical Analysis of Imperialism, the Third World, and the Transition to Socialism: A Survey Article," *Journal of Economic Literature,* 23 (1985): 1089-1143. See also F. Cardoso (واحد من أعظم المساهمين في نظريّة التبعيّة) "A dependencia revisitada," in *As ideias e seu lugar* (Petropolis: Vozes 1980), pp. 57-87. A. McGovern, "Latin America and Dependency Theory," *This World* (Washington, D. C.) 14 (Spring-Summer 1986): 104-23

يأخذ هذا في عين الاعتبار المناقشات التي دارت في الولايات المتّحدة.

(٣٨) مرّت نظريّة التبعيّة من وقت قريب بمأزق: خطر أن يقبلها ـ على الأقلّ من خلال الكلام ـ ممثّلو الأنظمة المسيطِرة. تلك هي السياسة القديمة لتدجين الكلمات والأفكار التي تسعى إلى تفريغها من معناها وإفقادها ميزتها المتمرّدة على النظام الاجتماعيّ. يكتب نون (Nun) «إنّه في الواقع أمر مهمّ أنّه خلال السنوات القليلة الماضية أصبحت التبعيّة موضوع المناقشة المعتاد في المنظّمات واللقاءات والوثائق التي يسمح بها النظام. يمكن شرح هذه الظاهرة بطرق متعدّدة. الطريقة الأولى تخطيطيّة: فأمام الانتشار الهائل والانفتاح الواسع لنظريّة التبعيّة، يصبح من المستحسَن طمأنة الرأي العام عن طريق الاعتراف جزئيًّا بحقيقة المشكلة. وبالتالي يتمّ مؤقّتًا تفادي بعض النقد من دون أن يحدث أيّ شيء لوقف المشكلة. علاوة على ذلك، كما في حالة الإصلاح الزراعيّ، يسعون، هنا أيضًا، إلى التخلّص من بعض أشكال الهيمنة الخارجيّة المناسبة للمرحلة الكلاسيكيّة للتصدير الزراعيّ؛ والحدّ من أن تدخل في المنطقة بعض القوى المنافسة» (*Misión Rockefeller,* p. 7). لدينا هنا نفس آليّة الدفاع الخفيّة التي تستخدمها المجتمعات المهيمنة جاعلة من التمرّد والاحتجاجات مادّة للاستهلاك ناجحة. أنظر:

Hélan Jaworski, "The Integrated Structures of Dependence and Domination in the Americas, *"Freedom and Unfreedom in the Americas: Toward a Theology of Liberation,* ed. Thomas E. Quigley (New York: IDOC, 1971), pp. 16-27.

## حركة التحرير

عندما ننعت أمريكا اللاتينيّة بقارّة الشعوب المقهورة والمُستَعبَدة، يقودنا ذلك بطبيعة الحال إلى الحديث عن التحرير وأهمّيّة المشاركة في مسار تحقيقه. *التحرير* هو المصطلح الأنسب للتعبير عن التغيّر الذي طرأ على أمريكا اللاتينيّة.

فقد عزّز فشل الجهود الإصلاحيّة موجة عمليّة التحرير، وأحرز هذا الوعي الجديد لواقع أمريكا اللاتينيّة تقدّمًا بين معظم فئات المجتمع، وقناعتها بأنّ التنمية الحقيقيّة لأمريكا اللاتينيّة لن تتحقّق إلّا من خلال التحرّر من الهيمنة التي تمارسها الدول الرأسماليّة الكبرى، وخاصّة الولايات المتّحدة الأمريكيّة(٣٩). يعني هذا التحرّر أيضًا مواجهة «الحلفاء الطبيعيّين» لهذه الدول الرأسماليّة، وكذلك مواجهة مجموعة القوى المحلّيّة التي تسيطر على هياكل السلطة القوميّة، فأصبح أكثر تجلّيًا أنّ شعوب أمريكا اللاتينيّة لن تخرج من وضعها الجاري إلّا عن طريق تحوّل عميق، ثورة *اجتماعيّة* من أجل تغيّر جذريّ ونوعيّ لأوضاع المعيشة. وأصبحت القطاعات المُضطهَدة في كلّ من دول هذه القارّة تدرك مصالحها الطبقيّة، وإن كان نموّ هذا الإدراك يحدث على تؤدّة. كما أدركت هذه القطاعات مشقّة المسار الذي يجب عليها أن تسلكه من أجل الخروج من الوضع الراهن، ورويدًا رويدًا، أصبحت على بيّنة بالأبعاد التي يشملها بناء مجتمع جديد.

نمت الحركات الشعبيّة في أمريكا اللاتينيّة من عام ١٩٣٠ فصاعدًا نتيجة لموجة التمدّن ونموّ التصنيع والمطالبة بمشاركة أكثر فاعليّة في الحياة الاقتصاديّة والسياسيّة

---

(٣٩) وفقًا لمذكّراته للطلبة كتب هيجل منذ أكثر من ١٨٠ عامًا «لذلك أمريكا هي أرض المستقبل حيث يُصاغ تاريخ العالم في السنوات المقبلة ربّما من خلال الصراع بين شمال وجنوب أمريكا».
*La raison dans l'histoire* [Paris: Union Générale d' Éditions, 1965], p. 242.

لدول القارّة. هنا ظهرت على الساحة أحزاب سياسيّة منزلقة في ممارسات رأسماليّة لتستخدم الشعبويّة في حركة النموّ الحضريّ. ولكنّ أزمة سياسات التنمية التي أشرنا إليها، وصعود الشركات المتعدّدة الجنسيّات، وسيطرتهم المتزايدة على اقتصاد أمريكا اللاتينيّة، وظهور جماهير الفلاحين على ساحة المقاومة الشعبيّة، صارت عوامل مسؤولة عن غياب قيادة سياسيّة وانتشار النزعات الشعبويّة على عدّة حقبات زمنيّة وفي عدّة بلدان في القارّة. وبعد فترة من فقدان الاتّجاه، بدأ تغيير جذريّ مكثّف يحدث على الساحة السياسيّة[٤٠]. فقد لعبت الثورة الكوبيّة دورًا حفزيًّا في هذا الشأن، كما شكّلت هذه الثورة نقطة تحوّل فاصلة في تاريخ السياسة المعاصرة لأمريكا اللاتينيّة[٤١]. وأخيرًا، كانت ثورة كوبا أحد عوامل هذا الانقسام الذي شهدته العلاقات الصينيّة السوفيتيّة، والتي بدورها ومن بين أمور أخرى، عجّلت من عمليّة التفكّك الداخليّ للأحزاب الشيوعيّة التقليديّة وولادة جماعات ثوريّة راديكاليّة جديدة.

ظهرت حرب العصابات عازمة على تعبئة جماهيريّة وحثّ الجموع الشعبيّة على اتّباع خطّ أكثر راديكاليّة بدلًا من اللجوء إلى منظّمات تمثّل بحقّ مصالحها الطبقيّة.

---

(٤٠) المراجع عديدة نذكر منها

James Petras and Maurice Zeitlan, ed. *Latin America: Reform or Revolution?* (New York: Fawcett Publications, Inc. 1968), Orlando Fals Borda, *Las revoluciones inconclusas en América Latina, 1809-1968* (Mexico, D.F.: Siglo Veintiuno, 1968); Theotonio Dos Santos, "Dependencia economica y alternativas de cambio en América Latina, in *Lucha de clases y dependencia en América Latina* (Bogota: Ovega Negra, 1970), pp. 239-305.

لدراسة نقديّة لموقف دوس سانتوس انظر

Ayton Fausto, "La nueva situación de dependencia: y el análisis socio-político de Theotonio Dos Santos, *"Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales,* no. 1 (June-December 1971), pp. 198-211.

(٤١) من المعروف أنّ العلاقة الحاليّة بين النظام الكوبيّ وبعض المجموعات الثوريّة في أمريكا اللاتينيّة أصبحت معقّدة بشكل كبير في السنوات القليلة الماضية.

وعلى الرغم من الهزمات المتواليّة لحرب العصابات، صارت الخبرات السياسيّة من هذه النكسات في غاية الأهمّيّة(٤٢)، وتنوّع العمل السياسيّ الثوريّ في السنوات الأخيرة من بين تفشّي القوميّة اليساريّة وبحثها عن خيارات محدّدة تحت ضغط الجماعات المتطرّفة وعامّة الجماهير وبين نقاشات وحوارات متعمّقة مع الجماهير الشعبيّة عن «المسار الانتخابيّ»، وأيضًا بين عمليّات تخريبيّة أخذت شكلًا جديدًا للكفاح المسلّح. علاوة على ذلك، أصبح أكثر وضوحًا أنّه ينبغي للعمليّة الثوريّة احتضان القارّة بأكملها حيث أنّ السعي من أجل التحرّر لن يحالفه النجاح إذا اقتصر

(٤٢) للمراجع المتعلّقة بهذا الموضوع انظر
Richard Gott, *Guerilla Movements in Latin America* Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc, 1971), pp. 555-69.

وتلخيص عرضه الكاتب في:
"La guerilla en América Latina" *Mensaje* 17, no. 174 (November 1968): 557-66;
انظر أيضًا الوثائق المعاد نشرها في
*Primera Conferencia de la Organizacion Latinoamericana de: Solidaridad* (Montevideo: Native Libros, 1967); Regis Debray *Strategy for Revolution,* ed. Robin Blackburn (New York: Monthly Review Press, 1970); *Regis Debray and the Latin American Revolution,* ed. Leo Hubermann and Paul M. Sweezy (New York: Monthly Review Press, 1968);

والدراسات التي جمعها وردًّ عليها
ebray, in *Debray y la revolución latinoamericana* (Mexico, D. F.: Nuestro Tiempo, 1969).

انظر أيضًا عملين ذي وجهات نظر متباينة:
Alberto Methol Ferre, "La Revolución verde oliva: Debray y la OLAS,"*Vispera no.*3 (October 1967), pp. 17-39; and Edgar Rodriguez, "La crise du mouvement révolutionnaire latino-américain et l'expérience du Vénézuela," *Les Temps Modernes* (Paris), July 1970, pp. 74-99. See also Hector Bejar, *Peru 1965: Apuntes sobre una experiencia guerillera* (Lima: Campodonico Ediciones, 1969); and Roque Dalton, *Revolución en la revolución y la crítica de derecha* (Havana, 1969).

لتقيّيم وشرح نظريّات العمل التي دارت في الولايات المتّحدة انظر:
Pablo Gonzalez Casanova, "La violence latino-américaine dans les enquêtes empiriques nord-américaines, *"L'Homme et la Société,* no. 15 (January-March 1970), pp. 158-81.

على النطاق القوميّ.

جلب هذا التغيير الجذريّ ردود أفعال شديدة من مؤيّدي النظم القائمة في الداخل وفي الخارج على حدّ سواء. وقد أدّى ذلك بدوره في كثير من الأحيان إلى أعمال سياسيّة خارقة للقوانين اتّسمت بالعنف والوحشيّة والقمع(٤٣)، والذي نعته دوم هلدركامارا «بلولب العنف»(٤٤).

إنّ أمريكا اللاتينيّة في خضمّ عمليّة اختمار ثوريّ. هذا هو الوضع الذي يتّسم بالتعقيد حيث تؤثّر عليه معايير متغيّرة لتحليل الوضع الراهن متطلّبة مراجعة مستمرّة للأنماط المُعتمَدة. أيًّا كان الأمر، فالظروف التي تعاني منها الجموع العريضة من شعوب القارّة من فقر مدقع، واغتراب نفسيّ واجتماعيّ، واستعباد قمعيّ، ظروف لا تحتمل مبرّرات تحليليّة وتحثّنا بإلحاح نحو تحرّر اقتصاديّ واجتماعيّ وسياسيّ، لنخطو بذلك أوّل خطوة نحو مجتمع جديد.

الفكر الاشتراكيّ هو مصدر إلهام هذه الجماعات والأفراد الذين رفعوا راية التحرير في أمريكا اللاتينيّة. فالاشتراكيّة نهج مثمر على المدى البعيد، ولكنّه متعدّد الاتّجاهات. فنشأ عن الاشتراكيّة تنوّع نظريّ وعمليّ، واختلفت، بل تناقضت في كثير من الحالات استراتيجيّتها وتكتيكاتها. واختلفت أيضًا النظريّات المنهجيّة للمفهوم الاشتراكيّ،

---

(٤٣) من بين الأمثلة النظام الأكثر وحشيّة هو النظام في البرازيل. لقد استُنكِر تعذيب المساجين السياسيّين عالميًّا. انظر الحقائق وشهادات من شهود عيان في *Torturas en Brasil* (Lima: CEP, 1970).

(44) *Spirale de la violence* (Paris: Desclée de Brouwer, 1970).
ساند رئيس الأساقفة دوم هلدر كمارا «ضغطًا أخلاقيًّا مُحرِّرًا» لتدمير النظم القمعيّة والظالمة التي تسود في أمريكا اللاتينيّة. إلّا أنّ العديد يعتقدون بأنّ هذا التحرير عاجلًا أم آجلًا سيتّخذ شكلًا من أشكال العنف المضادّ بدلًا من العنف المشروع. لتحليل بعض أشكال العنف الثوريّ انظر المقالات المنشورة في:
*Paz e Terra* (Rio de Janeiro), no. 7 (1968); and Francisco León, “La violencia revolucionaria,” *Mensaje* 17, no. 175 (December 1968): 621-29.

ربّما نتيجة للتفسيرات المختلفة للواقع والتقليد الواعي أو غير الواعي لمنهجيّات اشتراكيّة أخرى. وفي الواقع، امتدّت التبعيّة أيضًا ثقافيًا ليكون لها دور أساسيّ هنا أيضًا. ومع ذلك، لا يزال البحث مستمرًّا عن مسارات اشتراكيّة متأصّلة. ومن أبرز المفكّرين السياسيّين في هذا الصدد خوسيه كارلوس ماريّاتيجي الذي - وعلى الرغم من أنّ عمله لم يأخذ بعد الشكل النهائيّ، فهو لا يزال يرسم المسار -ويؤكّد «نحن لا نسعى بالتأكيد إلى تطبيق اشتراكيّة صورة طبق الأصل من اشتراكيّة تبنّاها آخرون، فالواقع الاجتماعيّ في دول أمريكا اللاتينيّة يستلزم خلق أداة جديدة للعمل الثوريّ تلائم ظروف هذه الدول. علينا تحقيق اشتراكيّة هنديّة -أمريكيّة والتعبير عنها بلغتنا الخاصّة بنا وبثقافتنا التي ننتمي إليها. هذه مسؤوليّتنا تجاه الأجيال القادمة»[٤٥]. ووفقًا لماريّاتيجي، فالماركسيّة ليست «مجموعة من المبادئ التي يمكن تطبيقها بشكل صارم وبنفس المنهجيّة على كلّ المناخات التاريخيّة والدوائر الاجتماعيّة... فالماركسيّة تأخذ المسار الذي يتناسب مع متطلّبات كلّ دولة على حدة ويحقّق المطالب الشعبيّة لكلّ منها، بدون إغفال أيّ من طرائقها»[٤٦]. فبالنسبة لماريّاتيجي، كما هو بالنسبة لكثيرين في أمريكا اللاتينيّة اليوم، أصبحت المادّيّة التاريخيّة قبل كلّ شيء هي «التطبيق المنطقيّ للتطوّر التاريخيّ للمجتمع». اتّسمت جميع أفكار ماريّاتيجي وعمله السياسيّ بقناعته بالمادّيّة التاريخيّة من أجل نظام اشتراكيّ يتناسب وظروف دول أمريكا اللاتينيّة، وإن كانت أفكاره لم تخل من بعض المحدوديّات[٤٧]. إنّ ولاء ماريّاتيجي لمفهوم

(45) Jose Carlos Mariategui, "Aniversario y balance," in *Ideología y política* (Lima: Empresa Editora Amauta, 1969), p. 249.

(46) Mensaje al congreso obrero (1927), *ibid.*, p. 112.

(47) *Defensa del marxismo* (Lima: Empresa Editora Amauta, 1959), p. 36.

وهو يتناول أيضًا قانون ماركس. انظر أيضًا: ص ٦٣ وص ١٠٥ أخذت المادّيّة تلك الفكرة عن بنديتّو كروتشيه «المادّيّة التاريخيّة» المسمّاة بذلك ليست فلسفة للتاريخ إلّا أنّها محضّ قانون للتفسير

الاشتراكيّة هو الذي جعل فكره الاشتراكيّ يتميّز بالإبداع الوطنيّ(٤٨). كما كان ماريّاتيجي مخلصًا للأسّس المحوريّة لدى كارل ماركس بدون أن يكون دوجماتيًّا ومخلصًا لواقع تاريخيّ فريد في آنٍ واحد(٤٩).

ومع ذلك، وكما تنبّأ ماريّاتيجي، فعلى عمليّة الثورة أن تمتدّ وأن تُكثّف وأن يشارك في صنعها جميع فئات وطوائف الشعب بكلّ اختلافاتها الفكريّة حتّى تتمكّن من تهيئة الأوضاع المناسبة لمنهجيّة إنهاء مثمرة. لقد تبلورت هذه الأوضاع بالفعل، وسوف تؤدّي المشاركة الشعبيّة بلا شكّ إلى تعديلات جوهريّة وأعمق بكثير ممّن تصوّر

---

(*Materialismo storico ed economica marxista* [1900] [Bari: Laterza, 1968], pp. 2, xii; English version: *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx* [New York: Russell & Russell, 1966]).

في سياق آخر يرى ألتُسر (Althusser) أنّ الرواج الحاليّ لتفسير ماركس في أمريكا اللاتينيّة قد نشر فكرة المادية التاريخيّة على أنّها «علمَ التاريخ» الذي يسعى لتحرير نفسه من كلّ العوامل الأيديولوجيّة. انظر هذين الكاتبين من أمريكا اللاتينيّة فيما يتعلّق بألتُسر

Jose A. Giannotti, "Contra Althusser," *Teoría e Prática* (São Paulo), no.3 (1968), pp. 66-82; and Saul Karsz, "Lectura de Althusser" in *Lectura de Althusser* (Bueons Aires: Galerna, 1970), pp. 13-230.

(٤٨) يقول ماريّاتيجي «الثوريّون الحقيقيّون لا يتصرّفون أبدًا وكأنّ التاريخ بدأ بهم»؛
(*Peruanicemos al Perú,* p. 117)

(٤٩) لم تظهر بعد دراسة عميقة نقديّة لأفكار مارياتيجه. انظر:

Francisco Posada, *Los orígenes del pensiamento marxista en Latinoamérica* (Madrid: Editorial Ciencia Nueva, 1968); Augusto Salazar Bondy, "El pensamiento de Mariátegui y la filosofía marxista" in *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (Lima: Moncloa, 1959), 2: 311-42; Manfred Kossok "J. C. Mariátegui y el desarrollo del pensamiento marxista en el Perú," in *Documentos políticos* (Bogotá), no. 37 (1964). Antonio Melis, " Mariátegui: Primo marxista dell'America," *Crítica Marxista* (Rome), 5, no. 2 (March-April 1967): 732-57; Robert Paris, "El pensamiento de Mariátegui," *Aportes* (July 1970), pp. 6-30; and Yerko Moretic, *José Carlos Mariátegui* (Santiago de Chile: Universidad Técnica del Estado, 1970).

أولئك الذين لجأوا من قبل إلى حلول سهلة أو إلى حرمان وعزل لكلّ من لم يتقبّل إجاباتهم المراوغة ومخطّطاتهم وترديدهم الأعمى في صياغة مفهوم الاشتراكيّة بدون تمحيص في جذوره التاريخيّة[٥٠]. إنّ غياب الفكر المتعمّق لنظريّة اشتراكيّة تتناسب مع واقع أمريكا اللاتينيّة يهدّد عمليّة بناء مجتمعات مترابطة في هذه القارّة التي تطحنها مشكلات لا تحتمل التأخير. إذًا، يجب أن تكون الرؤية النظريّة للاشتراكيّة مُستلهَمة من أفكار مستقرّة في عمق التاريخ الفكريّ لأمريكا اللاتينيّة ووجدان شعوبها[٥١].

علينا أن نأخذ في الاعتبار تشعّب عمليّة التحرير هذه، سواء كان هذا التشعّب تشعّبًا صريحًا أو ضمنيًّا، فتحرير قارّتنا لا يعني فقط التغلّب على التبعيّة الاقتصاديّة، والاجتماعيّة، والسياسيّة، بل ما هو أعمق من ذلك، فهي عمليّة تحرير البشريّة عبر التاريخ بحثًا عن مجتمع إنسانيّ مختلف شأنًا وخالٍ من كلّ أشكال العبوديّة، مجتمع يشكِّل فيه الإنسان مصيره بنفسه[٥٢]، ساعيًا إلى بناء *إنسانيّة* جديدة. كتب إرنستو تشي جيفارا[٥٣]. «وتنقصنا، نحن الثوريّين، في أغلب الأحيان المعارف والجرأة الثقافيّة الضَروريّة لمواجهة مهمّة تنمية الإنسان الجديد بطرائق متباينة عن الطرائق التقليديّة

(50) See. R. Bahro, *La Alternativa, Contribución a la crítica del socialismo realmente existente* (Madrid: Alianza Editorial, 1980).

(٥١) دعا فيدل كاسترو مرارًا للمساندة في هذا الموقف. في يناير ٨٦٩١ قال: «سيعمّق وطننا أفكاره الثوريّة وسيمضي حاملًا راياته إلى أبعد ما يمكن؛ سيحافظ بلدنا على طابعه المميّز، وهو نتاج خبرته وتاريخه. أمّا ما يتعلّق بالأيديولوجيا فسيكون له معاييره الخاصّة، واستقلاله المطلق وطرقه الأكثر خصوصيّة التي سيقوّي بها شعبنا بخبرته». وأضاف بعد بضعة أشهر: «لا ندّعي بأنّنا الثوريّين الأكثر كمالًا... لكن ما لدينا هو طريقتنا في تفسير الاشتراكيّة والماركسيّة واللينينيّة وطريقتنا في تفسير الشيوعيّة». استشهد بهذا النصّ:

(Aldo Büntig, "La Iglesia en Cuba, Hacia una nueva frontera," *Revista del CIAS* (Buenos Aires), no. 193 (June 1970), p. 24.

(٥٢) انظر الفصل الثاني من كتابنا هذا.

(53) Ernesto Che Guevara.

جدًّا، المختومة بخاتم المجتمع الذي خلقها»(٥٤).

هذه الرؤية هي التي تدعم جهود أمريكا اللاتينيّة في الفترة الأخيرة. ولكن من أجل أن يكون هذا التحرير أصليًّا ومتكاملاً، لا بدّ أن يتعهّد به المُضطَهَدون أنفسهم حتّى ينبع التحرّر من جوهر طبيعتهم الثقافيّة وقيمها الخاصّة بهم. فقط في هذا السياق يمكن أن تتحقّق ثورة ثقافيّة حقيقيّة.

انطلاقًا من الرؤية هذه، تعزّزت واحدة من أكثر الجهود الوطنيّة إبداعًا في أمريكا اللاتينيّة، وهو العمل التجريبيّ لپاولو فريري(٥٥) مؤسّس «تربية المقهورين»(٥٦)، ليربط ارتفاع مستوى «الوعي» بالعمل الاجتماعيّ وأهمّيّة امتلاك قوّة الشعور بهذا الوعي من أجل «تغيير الواقع» و «التحرّر»، إذ إنّ أسس العلاقات الإنسانيّة البانية غير المدمِّرة، سواء تموضعت على المستوى الشخصيّ أو المستوى الجمعيّ تستطيع التعامل مع

---

(54) "Man and Socialism in Cuba," in *Venceremos! Speeches and Writings of Ernesto Che Guevara,* ed. John Gerasi (New York: The Macmillan Company, 1968), p. 396.

«اسمحوا لي أن أقول، مع المخاطرة بأن أثير السخرية، إنّ الثوريّ الحقيقيّ تقوده مشاعر حبّ قويّة، من المستحيل التفكير في ثوريّ حقيقيّ بدون هذه الخاصيّة... في هذه الظروف على القادة الثوريّين أن يكون لديهم جرعة كبيرة من الإنسانيّة، جرعة عالية من الإحساس بالعدالة والحقيقة لئلّا يسقطوا في التطرّف الدوجماتيّ والمدرسيّة الجافّة والانعزال عن الجماهير. يجب أن يكافحوا كلّ يوم حتّى يتحوّل حبّهم للبشريّة إلى أعمال ملموسة، إلى أعمال تخدم كمثّال، كعامل تعبئة». (نفس المرجع ص ٣٩٨) انظر كتابات الكاتب البوليڤيّ نسطور پاث: (Néstor Paz) «أؤمن أنّ النضال من أجل الحرّيّة يتجذّر في الخطّ النبويّ لتاريخ الخلاص... إنّ سوط العدالة الذي دائمًا ما يُخان، يسقط بين يديّ المستغلّ، ذلك المسيحيّ المزيّف الذي نسي أنّ قوّة المحبّة يجب عليها أن تدفعه إلى تحرير القريب من الخطيئة، أي من كلّ نقص للمحبّة. نؤمن بإنسان جديد حرّره دم وقيامة يسوع. نؤمن بأرض جديدة حيث الحبّ هو القانون الأساس. لن يتحقّق ذلك إلّا من خلال هدم الأنماط القديمة وهي الأنانيّة».

("Revolutionary Proclamation of Nestor Paz on Leaving to Join the Guerrilla Band of Teoponte" in "Nestor Paz: Mystic, Christian, Guerrilla," *IDOC-NA,* no.23).

(55) Paulo Freire.

(٥٦) پاولو فريري، *تعليم المقهورين*، ت. يوسف نور عوض، دار القلم، دمشق ١٩٨٠.

المشكلات المطروحة «بوعي نقديّ» متعمّق رافضًا لتفسيرات أسطوريّة لا تمتّ للواقع بصلة ومنفتحًا على أفكار معاصرة. وقد عرَّف فريري بـ«التوعية» [٥٧] رفض المقهورين للنسق القمعيّ الكامن في نفوسهم، معبّرين عن هذا الرفض بلغتهم الخاصّة بهم من أجل بناء مجتمع أكثر إنسانيّة[٥٨]. دعونا نؤكّد على أنّ هذا الوعي النقديّ ليس حالة عرضيّة تحدث مرّة واحدة وإلى الأبد، بل هو جهد دائم من أولئك الذين يسعون إلى وضع أنفسهم في الزمان والمكان وممارسة قدراتهم الإبداعيّة للتغيير، واستئناف مسؤوليّاتهم. الوعي، إذًا، مرحلة تاريخيّة غير مطلقة بل متجدّدة طبقًا لوجدان شعبيّ بشكل خاصّ وبواقع الإنسانيّة بشكل عامّ.

تواصل أفكار وأساليب فريري النموّ والتطوّر في أنماطها، فتنكشف ببطء جميع إمكاناتها للتوعية، وكذلك محدوديّتاها. فعمليّة الإنماء يمكن تعميقها، وتعديلها، وتغيير توجّهها، وتوسيع نطاقها. هذه هي المهمّة التي يشارك فيها في المقام الأوّل مؤسّس هذه المدرسة، فضلًا عن العديد من أولئك الذين يشاركون بشكل أو بآخر[٥٩].

---

(57) Conscientization.

(٥٨) انظر پاولو فريري، تربية الحرّيّة، ت. أحمد عطيّة أحمد، الدار المصريّة اللبنانيّة، القاهرة ٢٠٠٤. والمقالات المنظورة في:

*Contribución al proceso de concientización en América Latina,* a special supplement of *Cristianismo y Sociedad* (Montevideo: Junta Latinoamericana de Iglesia y Sociedad, 1968). See also Luis Alberto Gomes de Souza, "Problemática de la educación en América Latina," *Educación Latinoamericana* (Bogotá), no. 2 (October 1967), pp. 54-64; Hiber Conteris, Julio Barreiro, Julio de Santa Ana, Ricardo Cetrulo, and Vincent Gilbert in the anthology *Conciencia y Revolución,* (Montevideo: Tierra Nuevam 1969); and Ernani fiori, " Education and Conscientization," *Conscientization for Liberation,* ed. Louis M. Colonnese (Washington, D. C.: Division for Latin America-USCC, 1971), pp. 123-44.

(٥٩) انظر تعليقات

Noel Olaya and Germán Zabala, "En la ruta de Golconda," *Vispera,* nos. 13-14 (November-December 1969), pp. 36-39.

# الفصل السابع

# الكنيسة داخل عمليّة التحرّر

عاشت الكنيسة في أمريكا اللاتينيّة، وما زالت إلى حدّ كبير، منعزلة عن العالم الخارجيّ. وجاءت الجماعات المسيحيّة في هذه القارّة إلى حيّز الوجود خلال فترة الإصلاح المضادّ[1] أو ما عُرِفَ أيضًا بالإحياء الكاثوليكيّ، وتميّزت هذه الجماعات بموقفها الدفاعيّ عن الإيمان. وقد تعزّز هذا الموقف في بعض الحالات نتيجة لعداء الحركات الليبراليّة وحركات العداء لرجال الدين في القرن التاسع عشر، وفي الآونة الأخيرة أيضًا، نتيجة لانتقادات قويّة يوجّهها ضدّ السلطة الكنسيّة أولئك الذين يعملون جاهدين إلى تغيير مجتمع عُرِف بارتباطه الوثيق بالكنيسة.

أدّى هذا العداء للكنيسة إلى لجوئها إلى النظام القائم وإلى المجموعات القويّة اقتصاديًّا، مُتصوّرة أنّ هذا سوف يقدّم لها الحماية اللازمة للمضيّ قدمًا في كرازتها بالإنجيل من دون احتكاكات بالعنف.

منذ فترة ونحن نشهد جهدًا كبيرًا من قِبَل الكنيسة للارتقاء فوق عقليّة الجيتّو، للتخلّص من حماية غامضة يوفّرها لها ذوو المصالح المشتركة مع النظام الظالم السائد في قارّة أمريكا اللاتينيّة[2]. وأصبح الفرد المسيحيّ والجماعات المسيحيّة الصغيرة،

---

(1) Counter-Reformation.

(٢) يشير إيڤان ڤالييه (Ivan Vallier) بدقّة إلى هذا الفصل في:

وكذلك المؤسّسة الكنسيّة بمجملها أكثر وعيًا سياسيًّا وتطلّعًا لمعرفة المزيد من واقع أمريكا اللاتينيّة المعاصر، وخصوصًا أسبابه الجذريّة. وبدأت مجموعات المسيحيّين بقراءة سياسيّة لعلامات الأزمنة في أمريكا اللاتينيّة. وعلاوة على ذلك، فنحن شهود على اتّخاذ مواقف يمكن وصفها بالجريئة، لا سيّما عندما نقارنها بمواقف سابقة. شهدنا الالتزام بعمليّة التحرّر التي أثارت الرفض والريبة.

## التزام المسيحيّين

يُلزِم قطاعات مختلفة من شعب الله أنفسهم بطرق مختلفة وتدريجيًّا في عمليّة التحرّر. كما تُدرِك هذه القطاعات أنّ التحرير يعني القطيعة مع النظام القائم والدعوة إلى ثورة اجتماعيّة. علينا أن نقرّ بأنّ عدد الأشخاص المعنيّين بعمليّة التحرير ليس بالكبير مقارنة بحجم المجتمع المسيحيّ ككلّ في أمريكا اللاتينيّة، ولكنّ عدد هؤلاء يتزايد يومًا بعد يوم، وتزداد الأنشطة التي تكتسب اهتمامًا مُتناميًا داخل وخارج حدود الكنيسة.

## العِلمانيّون

أثار ما أشرنا إليه بالنهج الرعويّ «لعالَم مسيحيّ جديد» التزامًا سياسيًّا لمجموعات كبيرة من المسيحيّين من أجل تحقيق مجتمع أكثر عدلًا. في البداية، تَقدَّم عدد كبير من رموز الحركات الرسوليّة العِلمانيّة، لا سيّما في صفوف الشباب، للمشاركة في

---

"Religious Elites: Differentiations and Developments in Roman Catholicism, " in *Elites in Latin America*, Seymour Martin Lipset and Aldo Solari, eds. (New York: Oxford University Press, 1967), pp. 190-232.

لكن لديّ بعض التحفّظات على التصنيف الذي يقترحه.

الأحزاب السياسيّة القائمة على أسس اجتماعيّة - مسيحيّة(٣). وقد قدّمت مرحلة «التمييز بين المناهج» إمكانيّة تمحيص مهمّاتهم ودوافعهم، وكذلك اكتشاف آفاق جديدة لعمل الإيمان المسيحيّ في العالم، والتعاون مع أشخاص من خلفيّات فكريّة وثقافيّة مختلفة(٤). أمّا اليوم فقد أصبحت التوجّهات السياسيّة للحركات الرسوليّة الشبابيّة أكثر راديكاليّة، وأصبح غياب النشطاء الشباب عن التوجّه المعتدِل للتجديد في معظم بلدان أمريكا اللاتينيّة حقيقة واقعة(٥).

أثارت التوجّهات السياسيّة للمجموعات المسيحيّة، وبالأخصّ الحركات الطلّابيّة، والنقابات العمّاليّة، والفقراء من الفلاحين، الصراعات بين الحركات الرسوليّة العِلمانيّة والتسلسل الهرميّ في النظام الكنسيّ. كما أثارت تساؤلات لدى أعضاء هذه الحركات عن دورهم داخل الكنيسة، وعن معاناة البعض منهم نتيجة لاحتداد المواجهات مع الكنيسة(٦). علاوة على ذلك، رأت هذه الحركات أنّ رسالة الإنجيل تتطلّب التزامًا

---

(٣) ربّما كان النموذج في تشيلي هو الأكثر نموذجيّةً والأكثر ديمومة، انظر:
G. Wayland-Smith, *The Christian Democratic Party in Chile*, Cuernavaca, Mexico, CIDOC, Sondeo no. 39.

(٤) بدأت هذه الحقبة ما بين ١٩٦٠-١٩٦٢ بين الحركات الجامعيّة في العديد من بلدان أمريكا اللاتينيّة. انظر مثلًا التحوّل من «المثاليّة التاريخيّة» التي قدّمها ماريتان، انظر:
(JUC, *Boletim Nacional*, no. 1, 1963). See also Gustavo Gutiérrez, *Misión de la Iglesia y apostolado universitario*, pamphlet (Lima: UNEC, 1960); see also Patricio Rodó, *Promoción del laicado*, pamphlet (Montevideo, 1963).

(٥) انظر مثلًا دور الحركات العِلمانيّة الرسوليّة في اليسار الثوريّ البرازيليّ
Candido Mendes, *Memento dos vivos* (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966), and Marcio Moeira Alves, *O Cristo de povo* (Rio de Janeiro: Ed. Sabia, 1968).

(٦) الكتب حول هذا الموضوع كثيرة جدًّا إلّا أنّها ليست متاحة بسهولة، انظر:
Gilberto Giménez, *Introdución a una pedagogía de la pastoral universitaria*, MIEC-JECL, Servicio de Documentación (Montevideo), series 1, doc. 19, 1968.
انظر التقرير الذي قُدِّم للبابا بولس السادس:

روحيًّا أكثر فاعليّة من أيّ وقت مضى نحو الشعوب المقهورة في هذه القارّة المُستغَلَّة. ولكن عدم تأقلم الدراسات اللاهوتيّة مع وسائل الخدمة الرعويّة -التي حتّى وقت قريب كانت هذه القطاعات تعتبرها منهجيّات تلبّي الاحتياجات الرعويّة- بجانب العلاقة الوثيقة التي تربط الكنيسة بنظام اجتماعيّ بعينه، الذي ترغب هذه الحركات تغييره، وكذلك الضرورة المُلِحَّة لعمل سياسيّ يتعامل بشكل «ملموس» في هذا النضال الثوريّ على الرغم من التباس مطالبه، حملت العديد إلى التحوّل تدريجيًّا من العمل من أجل ملكوت الله إلى العمل من أجل الثورات الاجتماعيّة(٧) أو ربّما بنحو أدقّ، أصبحت الخطوط الفاصلة بين التطلّع لملكوت الله والتطلّعات الاجتماعيّة واضحة.

المقصود بالعمل السياسيّ «الملموس» يعبّر إلى حدّ كبير عن الاختيار الروحيّ المُلزِم نحو نضال الحركات الثوريّة(٨). لقد جعل الوضع السياسيّ في أمريكا اللاتينيّة،

---

The Department of University Pastoral Planning of CELAM: "La realidad universitaria y sus implicaciones pastorales" in *Educación Latinoamericana* (Bogota), October 1968.

بالنسبة للمشكلة في كنيسة البرازيل انظر:

Michael Schooyans, *O desafio de secularização,* (São Paulo: Ed. Herder, 1968).

(٧) تناول روكويبلو (Roqueplo) هذه المشكلة في سياق مختلف قليلًا (*Expérience du monde*, pp. 41-44) ويكتب: «من بين الأسباب التي جعلتني أكتب هذا الكتاب هو المرور بهذه المِحن ونقص التفكير فيها». هناك إطار عمل في الوضع الإسبانيّ موجود في:

"Compromiso terrestre y crisis de fe" in *Vida cristiana y compromiso terrestre* (Bilbao: Editorial Mensajero, 1970), pp. 151-218.

نشر جزء منه في *Víspera*, no. 22 (April 1971), pp. 9-17.

(٨) فيما يتعلّق بهذا نشر إنريك لوبيث أوليڤيا كتابه

Enrique López Oliva, *Los católicos y la revolución latinoamericana* (Havana: Instituto del Libro, 1969). See *Pensamiento Critico* (Havana), no. 31 [August, 1969], p. 190.

فيما يتعلّق بالحوار والتعاون مع المجموعات الماركسيّة انظر:

Arturo Gaete, "El largo camino del diálogo cristiano-marxista," *Mensaje* 17, no. 169 (June 1968): 209-19; see also Arturo Gaete, "Socialismo y comunismo: historia de una problemática condenación," *Mensaje* 20, no. 200 (July 1971): 290-302.

إلى جانب الانقلاب الذي تنادي به هذه الحركات على الوضع الراهن، ممارسة العمل النضاليّ، تحدث في سرّيّة، على الأقلّ في جزء منها. لقد أدرك الكثيرون أنّ النظام القائم يُشرِّع استخدامَ العنف ضدّ المقاومة، فأصبح انتهاج العنف المضادّ لا يمثّل مشكلة أخلاقيّة، بل ضروريّة من أجل الفاعليّة على المستوى السياسيّ. ربّما كانت هذه الفاعليّة على المستوى السياسيّ هي التي أثارت التساؤل عمّا إذا كان العنف متأصّلًا في داخل الطبيعة البشريّة[٩]. في ظلّ هذه الظروف، أخذ النشاط السياسيّ أبعادًا جديدة في حياة المسيحيّين لم تكن تتوقّعها لا السلطة الكنسيّة ولا الحركات الرسوليّة العِلمانيّة بمنهجيّاتها التربويّة الأكثر تقدّمًا. فعلى سبيل المثال، لا تنطبق الظروف الاجتماعيّة لحياة المسيحيّين واختياراتها السياسيّة في أمريكا اللاتينيّة مع منهجيّة الحركة الرسوليّة لمجموعات العمل الكاثوليكيّ في فرنسا، حيث يجتمع ممثّلو النقابات العمّاليّة الفرنسيّة وغيرها من المسيحيّين ذوي الخيارات السياسيّة المختلفة من أجل التأمّلات الحياتيّة على ضوء الإيمان المسيحيّ. وبينما تستطيع الحركة العمّاليّة الكاثوليكيّة في فرنسا التعبير علنًا عن اتّجاهاتها السياسيّة المختلفة في مجتمع مستقرّ نوعًا ما، لا يمكن تطبيق هذا النهج على الظروف القمعيّة التي تعيشها قارّة أمريكا اللاتينيّة. كما أنّ الحركة العمّاليّة الفرنسيّة يتوفّر لها المناخ المناسب من أجل حوار منفتح عن النظريّة الماركسيّة، ولكنّه بالضرورة يفتقد التعمّق في حقيقة الوضع المحليّ لأمريكا اللاتينيّة. إنّ مقهوري القارّة وأولئك الذين يسعون إلى تحريرها يواجهون عدوًّا مشتركًا ألا وهو النظام القائم. وبالتالي، فإنّ العلاقة بين الماركسيّين والمسيحيّين لها خصائص مختلفة عن تلك الموجودة في مناطق أخرى[١٠].

---

(٩) فيما يتعلّق بهذا التوجّه داخل الدوائر المسيحيّة انظر:

Aguiar, "Currents and Tendencies."

(١٠) تصريح فيدل كاسترو حول كاميلّو تورّيس مهمّ: «كاميلّو تورّيس حالة الكاهن الذي يذهب إلى الموت في صراعه من أجل تحرير شعبه، لذلك أصبح رمزًا للوحدة الثوريّة لشعوب أمريكا اللاتينيّة». خطاب ألقاه في ٤ يناير ١٩٦٩ مذكور في Büntig, "Iglesia en Cuba," p. 40

من ناحية أخرى، أصبحت الاجتماعات تتزايد فيما بين مجموعات مسيحيّة تختلف عن بعضها البعض طائفيًّا وإن ربط فيما بينهم توجّه سياسيّ واحد، ممّا أدّى بالتالي إلى ولادة جماعات مسكونيّة يجمع فيما بينها الإيمان والنضال من أجل خلق مجتمع أكثر عدلًا، على الرغم من تهميش هذه الجماعات في كثير من الأحيان من قِبل السلطات الكنسيّة التي تنتمي إليها. تطلّب هذا النضال المشترك البحث عن مسارات جديدة نحو وحدة مسيحيّة[١١]، مسارات لا توفّرها البرامج المسكونيّة التقليديّة البالية (والتي وصفها أحدهم «بالزواج بين العجائز»).

على الرغم من التهميش الذي عانته الحركات الرسوليّة العِلمانيّة إلّا أنّ مسيرتها نحو إصلاح متعمّق أصبح واضح المعالم. فبعد الآثار الأولى لتسيّس راديكاليّ لم يكن هناك إعداد كافٍ من الناحية اللاهوتيّة، والتربويّة، والروحيّة، بيد أنّ البوادر تشير إلى أنّها

(١١) في الكنائس الإنجيليّة إلى جانب بعض الجماعات في الكنيسة الكاثوليكيّة رُفِضَت العلاقة مع النظام غير العادل الحاليّ: «ليست كنائسنا جزءًا لا يتجزّأ فحسب من تلك الهيكليّات التي تؤسّس الظلم، بل إنّها تقوّي حالة الاغتراب الإنسانيّ من خلال ادّعائها بأنّها تعمل بنظام إلهيّ، إن استطعنا استخدام هذا التعبير».

(Christian Lalive D'Épinay, "La Iglesia evangélica y la revolución latinoamericana," in CIDOC, no. 78, 1968, p. 6). See also Waldo A. Cesar, Richard Shaull, Orlando Fals Borda, Beatriz Muniz de Souza, *Protestantismo e imperialismo na América Latina* (Petropolis, Brazil: Vozes, 1968). ISAL (Iglesia y Sociedad para America Latina).

وهي تجربة هامّة في التعاون بين المسيحيّين من مختلف الطوائف الذين قاموا باختيار التحرير بطريقة صريحة. انظر التصريح الذي أدلى به

Julio de Santa Ana, "ISAL: un movimiento anti-imperialista y antiligárquico," in *NADOC*, no. 95, October 15, 1969. And also the analysis of Rubem Alves, "El protestantismo como una forma de colonialismo," *Perspectivas para el Diálogo*, no. 38 (November 1968), pp. 242-48.

بدأت تتّخذ نهجًا جديدًا(١٢). كما نشأت أشكال جديدة للحركات الرسوليّة العِلمانيّة(١٣)، فضلًا عن تعاونها الوثيق مع الحركات القائمة. هذه الحركات الرسوليّة العِلمانيّة تتجاوز أيّ تخصّص معيّن، ولكنّها أقرّت احتياجها إلى علوم تربويّة متخصّصة وموجّهة نحو وسط اجتماعيّ محدّد؛ أمّا «الركيزة التي ترسّخ» التماسك فيما بينهم فهي تعريف واضح لمهمّتهم داخل الكنيسة وداخل العمليّة السياسيّة في أمريكا اللاتينيّة. يؤدّي هذا الاتجاه الواضح الذي يعمل من أجل المقهورين وتحريرهم إلى تغييرات أساسيّة نحو المستقبل، فتبرز رؤية جديدة مُثمرة لعالم مسيحيّ متأصّل ولمجتمع مسيحيّ يشارك في عمليّة التحرير. هذه ليست مسألة تأكيد متجدّد للإيمان فحسب، بل تأكيدًا نابعًا عن خبرات حياتيّة ملموسة ببشارة الإنجيل في أمريكا اللاتينيّة اليوم. إلّا أنّه لا تزال هناك العديد من الأسئلة بدون إجابة. فالحيويّة الجديدة التي يمكن التنبّؤ بها لهذه الحركات مازالت في حاجة إلى مسار واضح.

### الكهنة والمؤسّسات الدينيّة

الواقع المرّ والصعب الذي عاشته شعوب أمريكا اللاتينيّة، والخيارات التي تفرضها التوجّهات السياسيّة، ومناخ المشاركة النشطة الذي هيّأه المجمع الفاتيكانيّ الثاني في حياة

---

(١٢) بدأت تلك الطريقة الجديدة لتناول المشكلة من خلال الكتابة، مثال على حركات الفلّاحين انظر:
Silvio Sant'Anna's *Una experiencia de concientización: Con MIJARC en el Cono Sur*, MIEC-JECI series 2, doc. 7, 1969. Doc. 20-21, 1970.

فيما يتعلّق باستنتاجات فرق تعاون منسّقي جمعيّة العاملين المسيحيّين المنعقدة في ليما عام ١٩٧٠ راجع
Buenaventura Pelegri : Introducción a la metodologica de los movimientos apostolicos universitarios, MIEC-JECI, series 1, doc. 17-18, 1969.

(١٣) ندوة لاهوت التحرير هي مثال مهمّ، انظر:
Gustavo Pérez Ramírez, "Palabras introductorias" in *Aportes para la liberación* (Bogota: Editorial Presencia, 1970), pp. 1-4; in English see "Theology of Liberation: Bogota, 1970" in *IDOC-NA*, no. 14 (November 28, 1970), pp. 66-78.

الكنيسة، وكذلك الدافع الذي قدّمته الوثيقة التي أصدرها مؤتمر الأساقفة في أمريكا اللاتينيّة في ميديّين، عوامل جعلت مجموعات من الكهنة والمؤسّسات الدينيّة واحدة من أكثر المجموعات ديناميكيّة في كنيسة أمريكا اللاتينيّة لتحقيق التحرير يشهدها العصر الحاليّ[١٤]. فيتصاعد عدد الكهنة والمؤسّسات الدينيّة التي تسعى إلى مشاركة أكثر فاعليّة في القرارات الرعويّة التي تتّخذها الكنيسة. ولكن، وقبل كلّ شيء، يسعى هؤلاء إلى تحرير الكنيسة من علاقاتها بنظام القهر الحاكم، وتجديد وفائها لرسالة الإنجيل ومعلّمها السيد المسيح، وأن تربط مصيرها بمصير الذين يعانون البؤس والحرمان. ونلاحظ في عدد كبير من دول أمريكا اللاتينيّة تأسيس مجموعات من الكهنة نظّمت أنفسها لتوجيه وتعزيز أنشطتها لرسالتها الجوهريّة[١٥]— مجموعات ذات معالم لم يعرفها القانون الكنسيّ

(14) See Michel de Certeau, "Problèmes actuels du sacerdoce en Amérique Latine," *Recherches de Sciences Religieuses* 56, no. 4 (October-December 1968): 591-601; also J. Comblin, "Problèmes sacerdotaux d'Amérique Latine," *La Vie Spirituelle* 118, no. 547 (March 1968): 319-43.

فيما يتعلّق بالمشكلات في البرازيل انظر:

Jose Marins, "Pesquisa sobre o clero do Brasil", in *Revista Eclesiastica Brasileira* 29, no. 1 (March 1969): 121-38.

وكنتيجة لتعهّده في عمليّة التحرير أنظر أيضًا

The Latin American Conference for Religious (CLAR).

(15) "Sacerdotes para el Tercer Mundo" (Argentina) and "Movimiento Sacerdotal ONIS (Oficina Nacional de Investigación Social; Peru).

تلك الحركات قد تكون الأكثر حيويّة وتنظيمًا. هناك أيضًا مجموعات تعمل من رؤية مختلفة

"Golconda" group (Colombia) in Ecuador (Comisión Nacional de Presbíteros), Chile ("Los Ochenta"), Guatemala (Confederación de Sacerdotes de Guatemala [CODESGUA]), and Mexico (Movimiento de Sacerdotes para el Pueblo). The "Declaración de la comisión permanente del episcopado argentino"

وثيقة نقديّة

"Sacerdotes para el Tercer Mundo" movement (see *NADOC*, no. 164, September 1970);

في هذا الصدد انظر خطاب الأسقف خيرونيمو بودِستا إلى مجلس أساقفة الأرجنتين

Bishop Jerónimo Podestá to the Argentinian Episcopal Conference (*NADOC*, no. 183,

من قبل! وتتميّز هذه المجموعات الكهنوتيّة بعزمها على تحقيق التحرير وبرغبتها في تغيير جذريّ للهيكليّات الداخليّة للمؤسّسة الكنسيّة، وإلى طرائق وأنشطة تُبرز حضور الكنيسة في داخل هذه القارّة الثائرة.

هذه التطلّعات من أجل التغيير، فضلاً عن عناصر أخرى، أدّت في كثير من الأحيان إلى الاحتكاك بين الكهنة والأساقفة المحلّيّين ومندوبي الكرسي الرسوليّ[١٦]. يمكننا القول بأنّه ما لم تحدث تغييرات جذريّة، فسوف تتفشّى هذه الاحتكاكات، وتصبح أكثر خطورة في المستقبل القريب.

بالإضافة إلى ذلك، لدى العديد من الكهنة القناعة بأنّ عليهم اتّخاذ مواقف شخصيّة واضحة ومُلزِمة على الساحة السياسيّة. ويشارك البعض منهم بالفعل في الأنشطة السياسيّة[١٧]، وهم في تواصل مستمرّ مع الحركات الثوريّة. إنّ المشاركة الفعليّة لرجال

---

January 1971) ;

وردّ حركة "كهنة من أجل العَالَم الثالث:

"Priests for the Third World: *Nuestra reflexión: Carta a los obispos argentinos* (Buenos Aires, 1970);

انظر هذه النصوص المترجمة إلى الإنجليزيّة:

"Argentina: Priests for the Third World," *IDOC-NA*, no. 15 (December 12, 1970), pp. 58-96.

انظر الدراسة حول هذه المجموعات والتي قام بها

Gonzalo Arroyo, "Católicos de izquierda en América Latina, *Mensaje* 19, no. 191 (August 1970): 369-72.

(١٦) حدثت هذه الصدامات تقريبًا في كلّ أمريكا اللاتينيّة، ووقع أشدّها في البرازيل وجواتيمالا والأرجنتين. انظر الوثائق:

SEDOC (Petropolis, Brazil), CIDOC (Cuernavaca, Mexico), and NADOC (Lima, Peru).

(١٧) مثال كاميلّلو تورّيس معروف، انظر تجميعًا لأعماله:

*Camilo Torres por el P. Camilo Torres, 1956-1965* (Cuernavaca, Mexico: CIDOC, 1966); English version: *Camilo Torres, Revolutionary Writings* (New York: Herder and Herder, 1969); in English see also *Revolutionary Priest: The Complete Writings & Mes-*

الكهنوت ليست بالأمر الجديد؛ فقد قاموا، ومازالوا يقومون، بالمشاركة الفعّالة في الحياة السياسيّة (ولم تكن هذه المشاركة تحدث دائمًا تحت ذرائع دينيّة). البُعد الجديد لهذا الالتزام يكمن في أنّ العديد من الكهنة أقرّ بوضوح التزامهم سياسيًّا، وأنّ هذا التوجّه سوف يضعهم، بصورة أو بأخرى، في موقف المعارضة للنظام الاجتماعيّ السائد.

وهناك عوامل أخرى؛ فعلى سبيل المثال، حالة التبرُّم الناجمة عن هذه المقاومة الشديدة والتي تتطلّب التغلّب عليها داخل الكنيسة، وكذلك عنصر خيبة الأمل الناجمة عن إخفاق واضح في أفعال «دينيّة بحتة» منعزلة عن واقع القارّة والاحتياجات الاجتماعيّة التي تفتقرها. نحن أمام «أزمة حقيقيّة حول الهويّة الكهنوتيّة». بالنسبة للبعض يعني هذا إعادة تقييم نمط الحياة الكهنوتيّة في ظلّ الواقع المعاصر، وبالنسبة لآخرين فإنّه يعني إعادة تقييم معنى سِرّ الكهنوت. من ناحية أخرى، رأى الكثيرون أنّ التفاني في خدمة المقهورين ومساندتهم في نضالهم من أجل التحرير هو جوهر رسالتهم الكهنوتيّة والإيمانيّة، إيمانًا منهم بأنّ كلمة الله، رسالة الكتاب المقدّس، هي وحدها القوّة المحرِّرة

---

*sages of Camilo Torres*, ed. John Gerassi (New York: Vintage Books, 1971); See also *Camilo Torres: liberacion o muerte* (Havana: Instituto del Libro, 1967); and, Camilo Torres, *Cristianismo y revolución* (Mexico, D. F.: Era, 1970). See also Germán Guzmán, *Camilo Torres*, trans. John D. Ring (New York: Sheed and Ward, 1969). See also Oscar Maldonado, "El Camilo Torres de Germán Guzmán," *CIDOC*, no. 48, 1967. See also José María González Ruiz, "Camilo Torres o el buen samaritano," *Perspectivas para el Diálogo*, no. 25 (July 1968), pp. 139-41;

وهذه الدراسة التي تضع تورّيس في سياق كولومبيا السياسيّ
Orlando Fals Borda, *Subversion and Social Change in Colombia*, trans. Jacqueline D. Skiles (New York: Columbia University Press, 1969), pp. 160-69. See also Horacio Bogorje and others, *Retrato de Camilo Torres* (Mexico, D. F.: Grijalbo, 1969). See Enrique López Oliva, *El camilismo en la América Latina* (Havana: Casa de las Américas, 1970);
يرى هذا الكاتب أنّ تأثير كاميلّلو تورّيس يظهر أنّ الجبهة الثوريّة في أمريكا اللاتينيّة تكتسب أرضيّة لها. (ص ١١). تورّيس ليس حالة فريدة. يوجد الالتزام السياسيّ بدرجات مختلفة بين العديد من الكهنة في أمريكا اللاتينيّة.

والمخلّصة من جذور الظلم. لم يعد الجدل الرئيسيّ في أمريكا اللاتينيّة يدور حول سرّ الكهنوت أو عن معنى الحياة الكهنوتيّة، وإن اختلفت الأولويّات على أرض الواقع الجدليّة في هذا الشأن مازالت قائمة في أجزاء أخرى من العالم(١٨).

يُنعَت بعضُ كهنة أمريكا اللاتينيّة «بالمخرّبين»، والعديد منهم تحت مراقبة أو محاصرة الشرطة، والبعض الآخر في السجون، أو في المنفى بعيدًا عن أوطانهم (مثلما يحدث في البرازيل، وبوليفيا، وكولومبيا، وجمهوريّة الدومنيكان)، كما اُغتِيل البعض منهم على

(١٨) بعد أن تعرّف على التشابهات بين الحركات قام خورخي ڤيرناتسا (Jorge Vernazza) باسم أمانة السرّ الدائمة لحركة «كهنة من أجل العالم الثالث» "Sacerdotes para el Tercer Mundo" بكتابة ما يلي لممثّل حركة «التبادل والحوار» "Échanges et dialogue" في فرنسا: «لكنّنا نؤمن بأنّ ما نركّز عليه مختلف جذريًّا. ليس هدفنا الأساسيّ أن نضع نهاية لحالتنا ككهنة بل أن نكرّس أنفسنا ككهنة للعمليّة الثوريّة لتحرير أمريكا اللاتينيّة. لا شكّ في أنّ ظروفنا الاجتماعيّة والكنسيّة مختلفة جدًّا: تحتاج أمريكا اللاتينيّة قبل كلّ شيء خلاصًا يتحقّق في دولة مدنيّة تعاني الظلم والقهر. وعلى الكنيسة أن تعلن وتساند هذا التحرير. تلك الكنيسة التي هي في نظر الشعب لا تنفصل عن صورة ورسالة الكاهن... نحن نعلم أيضًا أنّ أعمالنا وتصريحاتنا ستقودنا، وقد قادتنا بالفعل، إلى الاعتراض والشكّ من قِبل قطاع كبير من الكنيسة الرسميّة، همّنا هو ألّا نظهر كمنفصلين عنها في نظرهم حتّى لا نقلّل من تأثير حركتنا. ذلك لأنّه في رأينا، يوجد لدى الكنيسة قوّة هائلة لتوعية شعوبنا... ولأسباب عدّة اجتماعيّة وتاريخيّة، نرى نحن أهل أمريكا اللاتينيّة الحالة الإكليريكيّة بطريقة تختلف عنكم، ربّما كونها أقلّ رسميّة وطريقتها في التصرّف ببساطة وديمقراطيّتها في الإدارة الكنسيّة جعلنا نشعر بأنّنا مظلومون بقدر أقلّ... بالتالي، نؤمن أنّ التزامنا بالبشريّة وبالعمليّة الثوريّة يتطلّب منّا أن نستمرّ ككهنة».

(in *Liberación* [Mexico, D. F., March 1970]).

وفي خطاب مفتوح موجّه للكهنة الهولنديّين فيما يتعلّق بمشكلة العزوبيّة (البتوليّة) تقول مجموعة الكهنة الأرجنتينيّين نفسها: «متزوّجون أو متبتلون المهمّ أن تجعلوا خلاص يسوع المسيح حاضرًا في عالم اليوم. إلّا أنّ هذا الخلاص عام ١٩٧٠ يتطلّب تحرّرًا من إمبرياليّة المال... أنتم يا كهنة هولندا، شهود على خلاص يسوع المسيح داخل دولة غنيّة إمبرياليّة مُستَغِلّة. اسمحوا لنا أن نوجّه لكم هذا النداء: عندما كنتم متبتّلين لم تعرفوا كيف أو لم تستطيعوا أن تكونوا صوت الدول المُستَغَلّة التي تعاني نتائج السياسات الاقتصاديّة الظالمة لقادة بلدانكم. نأمل أنّكم عندما تتزوّجون تستطيعون فعل ذلك بطريقة أفضل. إن لم يستطع الزواج أن يجعلكم أكثر انفتاحًا على العالم بشكل عامّ وعلى الذين يستغلّهم قانون التجارة العالميّ بشكل خاصّ فلن تكونوا حقّقتم شيئًا سوى أنّكم صرتم أكثر برجوازيّة. تذكّروا، بينما تنادون بالحقّ في تأسيس أسرة أنّ هناك الكثير من الفقراء في دول العالم الثالث قد تخلّوا عن ذلك لكي يكرّسوا أنفسهم تمامًا لتحرير إخوتهم». no. 10 [Buenos Aires, 1970], pp 22-23.

أيدي مجموعات إرهابيّة معادية للشيوعيّة[١٩]. ويرى مؤيّدو النظام القائم «الأعمال التخريبيّة المنسوبة إلى الكهنة» على أنّها أمر مثير للدهشة. فهم لم يعتادوا وضعًا كهذا. فالنشاط السياسيّ اليساريّ يتقبّله النظام القائم نوعًا ما، إذ يخدم الإجراءات القمعيّة التي شرّعها النظام؛ أمّا فيما يُعتبر انشقاقًا في صفوف الكهنة والمؤسّسات الكنسيّة، فهو أمر مختلف، بل يمثّل تهديدًا في غاية الخطورة، خاصّة عندما نأخذ في الاعتبار الدور التقليديّ الذي يقوم به الكهنة والمؤسّسات الدينيّة في حياة شعوب أمريكا اللاتينيّة[٢٠].

**الأساقفة**

كثير من الأساقفة غير مُعَدّين وظيفيًّا لمواجهة قضايا مُستجَدَّة ومفعمة بالتناقضات ومتغيّرات الواقع كالتي تواجهها الكنيسة في أمريكا اللاتينيّة. إلّا أنّ بعض الأساقفة يتمتّعون برؤية عميقة للبعد الاجتماعيّ في حضور الكنيسة ورسالتها النبويّة في هذا الشأن. أمّا أساقفة المناطق التي يسود فيها الفقر المدقع والاستغلال القمعيّ هم الذين يندّدون بقوّة بالمظالم التي يشهدون على وقوعها[٢١]. ولكن مع كشفهم القناع عن

(١٩) مثال قريب على ذلك هو إنريك پيريرا (Henrique Pereira) كاهن في ريسيف بالبرازيل؛ انظر:
*SEDOC*, August 1969, pp. 143-49; see also, "Ante el asesinato del P. Henrique Pereira," *Spes*, no. 1, September 1969.

انظر في هذا الشأن أفكار
Buenaventura Pelegrí, "Meditación ante el cadáver del Padre Henrique," *Víspera*, no. 12 (September 1969), pp. 3-7.

(٢٠) بعد تأكيد فيدل كاسترو أنّ «الماركسيّة تحتاج إلى تطوير لكي تصبح أقلّ جمودًا لكي تستطيع تفسير حقائق اليوم بطريقة موضوعيّة وعلميّة وأن تعمل كقوّة ثوريّة وليس ككنيسة ثوريّة مزيّفة». ويضيف «هذه هي مفارقات التاريخ عندما نرى قطاع الكهنة يصبح قوّة ثوريّة، فكيف لا نبدي حراكًا حيال قطاعات ماركسيّة أخرى تتحوّل إلى قوى كنسيّة؟» (خطاب ألقاه في الجلسة الختاميّة للقاء المفكّرين في ١٢ يناير ١٩٦٨) (مُستشهَد بها في:
Fidel Castro, *Révolution Cubaine* [Paris: Maspero, 1969], 2: 253).

(٢١) انظر على سبيل المثال كتابات رئيس الأساقفة دوم هلدر كمارا المنشورة في عدّة أجزاء:

الأسباب الجوهريّة لهذه المظالم، كان عليهم مواجهة القوى الاقتصاديّة والسياسيّة داخل بلادهم[٢٢]، معرّضين أنفسهم للاتّهام بالتدخّل في شؤون خارج اختصاصهم، وبالتواطؤ مع الفكر الماركسيّ. وغالبًا ما يصدر هذا الاتهام شديد اللهجة من قطاعات المتحفّظين الكاثوليك وغير الكاثوليك. وقد أصبح لبعض الأساقفة مكانة سياسيّة في بلادهم نتج عنها محاصرة الشرطة لهم، وفي بعض الأحيان تهديدات بالقتل من جانب اليمين المتطرّف.

لم يتفرّد هؤلاء الأساقفة عن غيرهم من الأساقفة في نضالهم ضدّ النظام السائد؛ فانعقدت المؤتمرات واللقاءات شاملة لجميع الأساقفة معلنين موقفهم بوضوح[٢٣].

---

*Pronunciamientos de Dom Helder*, Nordeste II, Secretariado Regional, CNBB, Recife, Brazil; *Revolution Through Peace*, ed. Ruth N. Anshen, trans. Amparo McLean (New York: Harper and Row, 1971); See also *Church and Colonialism: The Betrayal of the Third World*, trans. William McSweeny (Denville, New Jersey Dimension Books, 1969), and José de Broucker, *Dom Helder Camara: The Violence of a Peacemaker*, trans. Herma Briffault (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1970); Also see A. B. Fragoso, *Évangile et révolution sociale* (Paris: Les Editions du Cerf, 1969).

(٢٢) انظر التحليل العميق الذي قدّمه دوم كانديلو باديم (Dom Candido Padim) كورقة عمل في اللقاء التاسع للجمعيّة العامّة لمجلس أساقفة البرازيل عام ١٩٦٨،

"La doctrina de la seguridad nacional a la luz de la doctrina de la Iglesia" in Roberto Magni and Lirion Zanotti, *América Latina: La Chiesa si contesta* (Rome: Editori Riuniti, 1969), pp. 240-67.

لنظرة عامّة ولمعرفة موقف الأساقفة البرازيليّين في ظروفهم الصعبة انظر:

Charles Antoine, "L'épiscopat brésilien face au pouvoir (1962-1969), in *Études* 333 (July 1970): 84-103

يختم الكاتب هذه الدراسة قائلًا: «تنتهي سنة ١٩٦٩ بضعف الموقف الرسميّ لأساقفة البرازيل. لا شكّ في أنّ بعض التصريحات كانت حادّة وربّما عدوانيّة إلّا أنّ الوضع قلّل من تأثيرها كثيرًا» انظر أيضًا:

Charles Antoine, *L'Église et le pouvoir au Brésil: Naissance du militarisme* (Paris: Desclée DeBrouwer, 1971), English translation, *Church and Power in Brazil* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1973).

(٢٣) مثال معروف عن ذلك هو الحرمان الكنسيّ الذي أوقعه أساقفة پارجواي على ثلاثة من الحكومة (وزير واثنين

ينبغي أن نذكر أيضًا جهود العديد منهم في اتّخاذ إجراءات نحو تغييرات جذريّة لهيكليّة الكنيسة – مع تفاوت درجات راديكاليّة هذه التغيّرات. لم تحقّق النتائج بعد التغييرات الملحّة. صحيح أنّ الخطوات الأولى لهذه المسيرة واضحة، ولكن ما زال التراجع عنها يهدّد المضيّ قدمًا فيها أو القضاء عليها في مهدها.

وقد أعرب الأساقفة عن موقفهم بشأن التحوّل الاجتماعيّ في بعض الوثائق السينودسيّة، غير أنّ إجراءات فعّالة للغاية رافقت وثائق أخرى، مثل الوثيقة الخاصّة بالوساطة المباشرة في الإضرابات العُمّاليّة، وتلك التي تؤيّد مشاركة الكهنة في المظاهرات العامّة وغيرها من الإجراءات الإصلاحيّة(٢٤).

## الوثائق الأسقفيّة وتأمّلات في المنهجيّات الرسوليّة

بدءًا بهذه الالتزامات التي سردناها بإيجاز، توالت التصريحات موضّحة لهذه الالتزامات وواضعة الخطوط العريضة لفكر لاهوتيّ ينعكس على منهجيّة الخدمة الرعويّة(٢٥).

---

من قيادات الشرطة). الحرمان الكنسيّ أمر غير عاديّ اليوم، إلّا أنّه من الأندر أن يُستخدَم ضدّ أشخاص يدّعون أنّهم المدافعون عن الحضارة «الغربيّة والمسيحيّة». انظر:

"Los sucesos de octubre en Asunción," *Spes*, bo. 3 [November, 1969], pp. 6-9; and *Paraguay: conflicto Iglesia-estado, Informe especial*, mimeo (Montevideo: Centro de Documentación MIEC-JECI, 1969).

(٢٤) يسرد نورمان جال (Norman Gall) بعضًا من هذه الأمثلة في:

"La reforma católica", in *Mundo Nuevo*, June 1970, pp. 20-43; See also Norman Gall, "Latin Amercia: The Church Militant," *Commentary*, (April 1970), pp. 25-37.

(٢٥) الكثير من هذه النصوص نُشر في:

*Between Honesty and Hope: Documents from and about the Church in Latin America, Issued at Lima by the Peruvian Bishops' Commission for Social Action*, trans. John Drury (Maryknoll, New York: Maryknoll Publications, 1970).

انظر أيضًا الوثائق المنشورة في:

خلال السنوات الثلاث الماضيّة، أصدرت الحركات العِلمانيّة، ومجموعات من الكهنة والأساقفة، وكذلك اجتماعات السينودس المحلّيّ عدّة وثائق. وسوف نقدّم أهمّ وثيقة صدرت بخصوص مسؤوليّة تعليم العقيدة والآثار الناجمة عن هذا التعليم، ألا وهي الوثيقة التي أصدرها المؤتمر الأسقفيّ في ميديّين (١٩٦٨). تُعتَبر هذه الوثيقة إلى حدّ ما المحور الرئيسيّ لتصريحات مُعلَنة أخرى. إلّا أنّ هذه التصريحات هي التي توفّر قراءة متعمّقة لمبادرة ميديّين وفي الوقت نفسه لردود الأفعال التي تدفّقت نتيجة لهذه المبادرة، فتأخذ هذه التصريحات مسارًا أكثر وضوحًا وأقلّ تعرضًا للتحييد من قبل النظام كالذي تعرّضت له وثيقة ميديّين. كما أنّها تصريحات تجسّدت في أفعال ملموسة ومعبّرة عن مشاعر قطاعات واسعة من شعب الله، مشاعر شعب بلا صوت، صوت فُرِضَ عليه الصمت لزمن طويل. هذه التصريحات مبادرة ليصبح لهذا الشعب صوتًا مسموعًا لأوّل مرة في تاريخ هذه القارّة.

نستطيع إذًا تصنيف هذه الوثائق والتصريحات إلى نظريّتين متّصلتين ببعضها البعض حول القضايا التي نطرحها هنا للمناقشة: النظريّة الأولى تدور حول التحوّل الذي يشهده واقع أمريكا اللاتينيّة، والثانية حول أنماط جديدة لوجود الكنيسة على ساحة العصر الحديث.

## نحو تحوّل الواقع في أمريكا اللاتينيّة

إنّ الموضوع الجامع بين جميع الوثائق يعكس التوجّه العامّ للكنيسة وتضامنها

---

Medellín, *La Iglesia nueva* (Montevideo: Cuadernos de Marcha, 1968);

والنصّ المنشور حديثًا

*Iglesia latinoamericana, ¿protesta o profecía?* (Avallaneda, Argentina: Ediciones Búsqueda, 1969); And *Los católicos postconciliares en la Argentina* (Buenos Aires: Galerna, 1970)

وسنستشهد فقط بالنصوص التي نُشرَت خلال السنوات الثلاث الأخيرة.

مع الواقع الذي تعيشه شعوب أمريكا اللاتينيّة. فالكنيسة لا تضع نفسها فوق هذا الواقع، وإنّما تعلن مسؤوليّتها عن الظلم الذي ساندته سواء من خلال تضامنها مع النظام القائم أو بِصَمْتِها على شرور هذا النظام. جاءت الوثيقة النهائيّة لسينودس بيرو معلنة: «إذ نقرّ بأنّنا أسهمنا بالكلمة وبالفعل وبالصمت والتقاعس عن العمل في سواد حالة الظلم الواقع، مقابل تحقيق الكرازة بالإنجيل»(٢٦). في تصريح مماثل أصدره أكثر من مائتيّ شخص من عِلمانيّين وكهنة وأساقفة من السلفادور مؤكّدين على أنّ «كنيستنا لم تكن فعّالة في تحرير شعب السلفادور وتحسين ظروف معيشته. هذا الإخفاق في الفعل يرجع إلى انتقاص الكنيسة لمفهوم الخلاص الإنسانيّ ولرسالتها وكذلك إلى خوفها من فقدان الامتيازات أو من التعرّض للاضطهاد»(٢٧).

أمّا بالنسبة لرؤية الأساقفة للواقع، فتصف البؤس والاستغلال في أمريكا اللاتينيّة

---

(٢٦) انظر البيان الختاميّ للجلسة ال ٦٣ لمجلس أساقفة بيرو
"Closing Statement of the Thirty-sixth Peruvian Episcopal Conference,"1969, in *Between Honesty and Hope*, p. 230.

الفكرة عينها موجودة في:
"Message to the People of Latin America," in *The Church in the Present-Day Transformation of Latin America in the Light of the Council,* Documents of the Second General Conference of Latin American Bishops, Medellín, Colombia, August-September 1968, vol. 2, *Conclusions* (Bogota: General Secretariat of CELAM, 1970), p. 39; hereafter this work is cited as *Medellín*;

وأيضًا خطاب دوم هلدر كمارا في اللقاء العاشر لمجلس أساقفة أمريكا اللاتينيّة عام ١٩٦٦ في:
*Between Honesty and Hope*, pp. 30-31; See also "Los cristianos y el poder, " Argentina, 1968, in *Iglesia latinoamericana,* pp.121-22; "Carta de sacerdotes tucumanos al arzobispo de Buenos Aires," 1969, *ibid.*, p. 137; "La Iglesia en el proceso de transformación,"
بيان من لقاء العلمانيّين والكهنة والرهبان والأساقفة في كوتشابامبا في بوليفيا عام ١٩٦٨
*ibid.*, p. 154; *Carta pastoral del episcopado mexicano sobre el desarrollo e integración del pais*, Mexico, D.F., 1968, pp. 9, 12.

(٢٧) استنتاجات الأسبوع الأوّل للخطّة الرعويّة المساعدة في السلفادور يونيو ١٩٧٠ في: *NADOC*, no.174 , p. 2.
«أوّل ما يجب على الكنيسة أن تفعله هو أن تعترف علنًا بخطيئتها» التصريح العامّ لحركة الطلبة المسيحيّين في كوبا
"Encuentro sobre el hombre nuevo" in *Spes*, no. 4 (December 1969), p. 3.

«بالعنف المؤسَّسيّ»[٢٨] والمسئول عن فتك الآلاف من الأرواح البريئة[٢٩]. تفسح هذه الرؤية المجال أمام دراسة إشكاليّة العنف المضادّ بدون الوقوع في شَرَك عقليّة الكيل بمكيالين التي بدورها تفترض شرعيّة استخدام العنف بحجّة حماية «النظام»، وتحرّم أن يستخدمه المقهورون في ثورتهم على هذا «النظام» ونضالهم من أجل تغييره. وقد حذّر أساقفة أمريكا اللاتينيّة من الانتهاك الواضح للحقوق الجوهريّة كالذي يمارسه العنف المؤسّسي، معلنين عن موقفهم بأنّه «لا يحقّ لأحد أن يختبر صبر

---

(٢٨) يجب أن نوضّح أنّ هذه الجملة ليست جملة عابرة: فالوثيقة كلّها مبنيّة حول هذا الاهتمام. انظر أيضًا:
"Peace," no. 16, in *Medellín*
"Letter to the Peoples of the Third World"
A message signed by 18 Third World bishops in *Between Honesty and Hope*, pp. 10-11. In the "Declaración del II seminario de sacerdotes latinoamericanos," organized by ILADES in 1970,
بها توثيق حول أنّ «الظلم وضع القانون والنظام رهن خدمته»(*NADOC*, no. 122, p. 3).
«فلنتذكّر هذا الكمّ الهائل من العنف الذي يفرضه الوضع على من يتعذّبون بسببه، خصوصًا عندما نأخذ بعين الاعتبار أنّه على الرغم من أنّ حقوقهم مُعترف بها نظريًا فهي مُنكَرة في النظام الاقتصاديّ والاجتماعيّ الحاليّ».
("Carta pastoral de Adviento de Monseñor Parteli y su presbíterio," Montevideo, 1967, p. 11).
للتعليق حول وثيقة ميديّين بشأن العنف المؤسَّسيّ انظر:
Gonzalo Arroyo, "Violencia institucionalizada en América Latina," *Mensaje* 17, no.175 (December1968): 534-44. See also Pierre Bigo, "Ensenanza de la Iglesia sobre la violencia," *Mensaje* 17, no. 174 (November 1968): 574-78.

(٢٩) في «خطاب إلى رئيس البرازيل» (Carta al Presidente del Brasil)، سنة ١٩٦٥ ندّد أسقف سان أندريس (San Andres) وكهنته من بين أمور أخرى بأنّ البطالة «تهدّد آلاف العمّال بالموت والذبح»
(*Iglesia latinoamericana*, p. 174). See especially "Latin America: A Continent of Viot lence",
وهي وثيقة وقّع عليها أكثر من ٩٠٠ كاهن من أمريكا اللاتينيّة، ١٩٦٨، في:
*Between Honesty and Hope,* pp. 81-84.
الفكرة عينها عبّرت عنها أسقفيّة تُعتبر معتدلة:
*Carta del episcopado mexicano,* pp. 10-21.

شعوب عانت لسنوات طويلة من وضع لا يستطيع أيّ إنسان سويّ عاقل مطّلع إلّا أن يدين ما يجري فيه من انتهاكات لحقوق الإنسان»[٣٠]. كما تقدّم بعض رجال الدين ذوو الثقل في أمريكا اللاتينيّة بالدعوة إلى «رفض المساواة بين العنف القمعيّ الذي يمارسه القامعون (من أجل الحفاظ على هذا النظام الفاسد) وبين العنف المضادّ من المقهورين (الذين لم يروا سبيلًا سوى العنف من أجل التحرّر من هذا القمع)»[٣١]. أمّا من منظور الفكر اللاهوتيّ، فلا يمكن وصف هذا الوضع الذي يغيب فيه السلام الاجتماعيّ، ويسود فيه التمييز في الحقوق الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة، والثقافيّة، لا يمكن وصفه إلّا «بالخطيئة الجماعيّة»، تُرتكَب برفضنا السلام الذي يمنحه الله لنا، بل برفضنا الله نفسه[٣٢]. ومع وضع هذا في الاعتبار، أعلن عدد ليس بالقليل من الكهنة ما يلي: «إذ إنّ من واجبنا، بل من حقّنا، إدانة الأجور غير العادلة التي تتقاضها الأيدي العاملة، ندين سياسة الاستبداد وتكتيكات الحرمان، فهي كلّها مؤشّرات واضحة لتفشّي شرّ الخطيئة»[٣٣].

بهذه النظرة الواقعيّة للوضع الراهن أصبح واضحًا أنّ هذا الوضع نجم عن سياسة التبعيّة التي فرضها صانعو القرار خارج قارّة أمريكا اللاتينيّة لإبقائها في حالة

---

(30) "Peace", no. 16, in *Medellín.*

(31) "Continent of Violence", in *Between Honesty and Hope*, p. 84.

(32) "Peace", no. 14, in *Medellín*; see also no. 1 "Justice," no. 2, and Dom Helder Camara, in *Between Honesty and Hope*, p. 32. "Opresión social y silencio de los cristianos, a statement of priests in San Juan, Argentina," 1969, in *Iglesia latinoamericana*, p. 141.

(33) "Brazilian Realities and the Church,"

بيان أصدره ٣٠٠ كاهن برازيليّ، عام ١٩٦٧ منشور في:

*Between Honesty and Hope*, p. 138. See also "Carta de 120 sacerdotes de Bolivia a su conferencia episcopal," 1970, in *NADOC*, no. 148, p. 2. *Nordeste, Desenvolvimento sem justica* (Recife, Brazil: Ação católica operária, Secretariado Regional do Nordeste, 1967), especially p. 78.

استعمار في حلّته الجديدة[٣٤]. وقد تمّ التأكيد على أنّ «علاقات التبعيّة القائمة بين بلدان العالم الثالث والبلدان الغربيّة المتقدّمة هي في الوقت نفسه سبب تخلّف البلدان الأولى وتطوّر البلدان الثانية؛ وتنطبق أطروحة التخلّف هذه بقدر كبير على دول قارّة أمريكا اللاتينيّة حين تحوّلت إلى مُنْتَج سياسة الغرب الرأسماليّة»[٣٥]. «في سعينا نحو تفسير مفهوم التبعيّة علينا أن نعتمد صلاحيّته من واقع أمريكا اللاتينيّة، وأن نندّد بسياسة الهيمنة، وأن نعمل جاهدين من أجل التغلّب عليها وأن ننذر أنفسنا لعمليّة التحرّر من أجل بناء مجتمع جديد»[٣٦]. كما أعربت لجنة التربيّة والتعليم بمجلس

---

(34) "Peace," nos. 2-10, in *Medellín*.

(35) "Presence of the Church in Latin American Development,"
وثيقة خطّها رؤساء العديد من لجان المجالس الأسقفيّة للحركة الاجتماعيّة في إيتبوان بالبرازيل في مايو ١٩٦٨ ونشرت في
*Between Honesty and Hope*, p. 21. See also "*Populorum progressio* and Latin American Realities," a communiqué issued by participants in the first seminar for priests sponsored by the Social Department of CELAM in Chile, 1967, and signed by 38 priests, *ibid.*, p. 71; "A Lay Critique of the Medellín Draft," a statement of leaders of various Latin American lay organizations, 1968, in *Between Honesty and Hope*, p. 194; "Underdevelopment in Colombia," a document issued by the priests who met at Golconda, Colombia, in 1968, *in Between Honesty and Hope*, pp. 85-86; "Los cristianos y el imperialismo," a statement of Bolivian Protestants and Catholics, 1969, in *Iglesia latinoamericana*, p. 167; "II Seminario de ILADES," pp. 2-3; "Conclusiones de la Comisión Ecuatoriana de Justicia y Paz," December 1970, in *NADOC*, no. 191.

(36) "Orientaciones del Encuentro Regional Andino de Justicia y Paz" (Peru), 1970, in *NADOC*, no. 147, p. 2.
الواقع السياسيّ في كوبا يختلف عن مثيله في سائر دول أمريكا اللاتينيّة. وبعد سنوات من الصمت يتكلّم أساقفة كوبا بشأن التنمية: «هناك مشاكل داخليّة تنتج عن حداثة المشكلات وتعقيداتها التقنيّة إلى جانب تقصير الإنسان وخطاياه. وهناك صعوبات خارجية لا تقل صعوبة وهي مرتبطة بالعلاقات المعقدة بين الدول. تلك الهيكليّات الظالمة تعمل ضدّ مصالح الدول الضعيفة والصغيرة والنامية. أليست تلك هي حالة الحصار الاقتصاديّ المفروض على وطننا والذي يتسبّب استمرارها في إحداث ضرر بالغ بالشعب؟».
(Communiqué of the Cuban Episcopal Conference, April, 10, 1969, in *SEDOC*, Septem-

أساقفة أمريكا اللاتينيّة من خلال ندوة نظّمها المجلس عن مشاكل الشباب تأييده لمنظور التبعيّة، «إذ إنّ تبعيّة أمريكا اللاتينيّة لا تنحصر على المجال الاقتصاديّ والسياسيّ فحسب، بل شملت أيضًا المجال الثقافيّ»[٣٧].

لقد بدأ بالفعل التحوّل من مسألة الإنماء[٣٨] إلى مسألة التحرّر[٣٩] ينعكس في نصوص الكنيسة في أمريكا اللاتينيّة الصادرة في السنوات الماضية سواء عن المجالس الأسقفيّة أو مجموعات الكهنة أو غيرها من الحركات المسكونيّة والحركات الرسوليّة العِلمانيّة، وإن كانت الصياغات نحو هذا التحول غير مترابطة بعد. إن منظور الإنماء والصيغة المُعَبِّرة عنه بدقة يعكسان معًا تطلعات التَحَرّر من تلك التبعيّات. وجاءت «رسالة أساقفة العالم الثالث» مصقلة لهذه التطلّعات وواصفة إيّاها على «أنّها قوّة دافعة لا مَردّ لها، تلك التي تحرّك الجماهير من أجل التَحَرّر من قوى القمع ومن أجل حياة أفضل»[٤٠]. وجاءت تصريحات مائة وعشرين كاهنًا من بوليڤيا معبّرة عن مقاومة شعب بوليڤيا: «نحن نبصر تطلّعات شعبنا من أجل التَحَرّر ونضاله من أجل تحقيق العدالة، ليس فقط تلك التي تحقّق له مستوى معيشيًّا أفضل، بل تضمن له المشاركة الفعّالة في تنمية الموارد الاقتصاديّة والاجتماعيّة وحقّ المشاركة في عمليّة صنع القرار»[٤١]. إنّ المعنى الأعمق الذي تعبّر عنه هذه التصريحات هو

---

ber 1969, p. 350).

(37) *Juventud y cristianismo en América Latina*, document of the Department of Education of CELAM (Bogota: Indo-American Press Service, 1969), p. 23.

(38) *Presencia activa de la Iglesia en el desarrollo y la integración de América Latina*, Conclusions of the Episcopal Conference of CELAM, Mar de Plata, 1966, Documentos CELAM, no. 1 (Bogota: CELAM, 1967).

(39) Héctor Borrat, in "El gran impulso," *Vispera*, no. 7 (October 1968), p. 9.

(40) "Letter to Peoples of the Third World," in *Between Honesty and Hope*, p. 3.

(41) "Carta de 120 sacerdotes de Bolivia a su Conferencia Episcopal," 1970, in *NADOC*,

موقف الكهنة الصامد بجانب هذه الشعوب المقهورة في هذه القارّة ورغبتها في أن تكون سيّدة مصيرها. استنادًا لما تدعو إليه الرسالة البابويّة «ترقّي الشعوب» أوصى مؤتمر ميديّين بضرورة «تعليم التَحَرّر» كأداة جوهريّة لاستقلال الشعوب من جميع أشكال العبوديّة وارتقاءهم من وضع «أقلّ إنسانيّة إلى وضع أكثر إنسانيّة»، واضعة في الاعتبار أنّ البشريّة هي «المسؤول الوحيد والمبدع الرئيسيّ لنجاح أو إخفاق مسار تَحَرّره»(٤٢). كما أبرزت وثيقة ميديّين المعنى الحقيقيّ للخلاص، أي بالتحرّر من الخطيئة بنعمة المسيح القائم من بين الأموات: «إنّه هو نفسه الله الذي، في ملء الزمان، أرسل ابنه في الجسد لتحرير جميع الأشخاص من عبوديّة الخطيئة العائشين الجوع والبؤس والقهر والجهل، في كلمة واحدة: إنّ شرور الظلم والكراهيّة تنبع من نرجسيّة النفس البشريّة»(٤٣).

---

no. 148, p. 2.

«ومع ذلك منذ حين، يتشكّل عنصر جديد في خضمّ هذا المشهد من الفقر والظلم، وهو الوعي السريع والمتنامي بالشعوب المُستَغَلّة الذين يرون أنّهم مسئولون عن تحريرهم. يعتبر الكثيرون التحرير مستحيلًا من دون تغيير جذريّ للهيكليّات الاقتصاديّة الاجتماعيّة في قارّتنا. ويرى عدد ليس بقليل أنّ الوقت قد ولّى لإحداث هذا التغيير عن طريق وسائل غير عنيفة»،

("Continent of Violence," *in Between Honesty and Hope*, p. 83).

(42) "Education", no. 8, in *Medellín.*

(43) "Justice," no. 3, in *Medellín.*

فكرة التحرير تتكرّر مرارًا في وثائق ميديّين أيضًا

("Message of the People of Latin America," "Introduction to the Final Documents," "Pastoral concern for the Elites," "Poverty of the Church," etc. See also "Statement of Peruvian Episcopal Conference," in *Between Honesty and Hope*, pp. 228-34; *Populorum progressio* and Latin American Realities," *ibid.*, pp. 70-73; "Underdevelopment in Colombia," *ibid.*, pp. 85-92; and the ONIS statement of October 4, 1969, in *IDOC-NA*, no. 4 (May 23, 1970), pp. 37-41 (the original Spanish version is "Conclusiones del II Encuentro Nacional de ONIS" in *Movimiento Sacerdotal ONIS, Declaraciones* [Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1970]).

تودّ الكنيسة المشاركة في تطلّعات شعوب أمريكا اللاتينيّة؛ ويرى الأساقفة في ميديّين انتمائهم إلى شعب «أصبح مُدركًا لذاته ولمهمّته في وحدته التامّة بجميع الأمم»(٤٤). «وإذ ندرك بوعي تامّ الثورة الاجتماعيّة التي تحدث الآن والتي نتماهى معها»(٤٥). كما أعلن كهنة وعِلمانيّو الأرجنتين التزامهم التامّ لعمليّة التحرّر: «إذ نعرب عن التزامنا الكامل بتحرير المظلومين والطبقة العاملة، وتحقيق نظام اجتماعيّ مختلف جذريًّا عن النظام الحاليّ، نظام تسعى هيكلته إلى تحقيق العدالة وتضامن روحيّ أوثق في رسالتنا لإعلان كلمة الكتاب المقدّس»(٤٦).

في مواجهتها لوضع يتطلّب إصلاحًا مُلحًّا في أمريكا اللاتينيّة، تستنكر الكنيسة تدابير منقوصة لا ينتج عنها سوى تعزيز سياسة الاستغلال الراهنة، كما تستنكر المشاريع السطحيّة التي تخلق سرابًا وتنتج عنها الانتكاسات(٤٧). وعلى مستوى أعمق، وآخذًا في الاعتبار المشاكل المتجذّرة في هياكل المجتمع الرأسماليّ والتي تنتج عنها حالة التبعيّة، جاء إعلان كهنة پيرو بمساندة الكرادلة بأنّه «لا بدّ من تغيير أسس هذا النظام(٤٨)، إذ لن يتحقّق التحرّر من تبعيّة الرأسماليّة سوى في سياق التحوّل

---

هذه الفكرة مسيطرة في ONIS.

(44) Cardinal Landázuri Ricketts, "Closing Address at Medellín Episcopal Conference," in *Between Honesty and Hope*, p. 223.

(45) Cardinal Landázuri Ricketts, "Servants to Society," baccalaureate address at the University of Notre Dame, 1966, in *Between Honesty and Hope*, p. 60.

(46) "Cristianos y poder", in *Iglesia latinoamericana*, p. 120; see also "The Socioeconomic Structures of Peru," a declaration by a group of priests in Peru, 1968, in *Between Honesty and Hope*, p. 79.

(47) "Encuentro Regional Andino," p. 5.

(48) "El presente de la transformación nacional," in *ONIS Declaraciones*, p. 42. The ONIS statement of January 22, 1970, in *IDOC-NA*, no. 4, pp. 41-43. (Original version: "Declaración ante problemas laborales," in *ONIS Declaraciones*, p. 36). See also "Carta

بعيد المدى عن الهياكل الموجودة»[٤٩]. من ثمّة، وُجِّهَ النقد ضدّ البرامج «التنمويّة التي توصي بتطبيق النموذج الرأسمالي كحلٍّ مناسب»[٥٠]، وضرورة تعزيز الدعوة إلى تغيير جذريّ للبرامج الإصلاحيّة الموضوعة، حيث إنّ خلاف ذلك سيؤدّي على المدى البعيد ... إلى توطيد علاقات تبعيّة جديدة مع أشكال جديدة للنظام الرأسماليّ، تبعيّة مستترة ولكنّها ليست أقلّ تأثيرًا في معارضتها لتحرّر كامل لقارّتنا»[٥١]. ومن هنا بدأ لفظ الثورة الاجتماعيّة اللفظ الأدقّ للتعبير بصدق عن التحوّل الذي تسير نحوه أمريكا اللاتينيّة، والأصوات المعترضة على لفظ الثورة أقلّ»[٥٢].

---

pastoral de Adviento," pp. 7-8.

(49) ONIS statement in *IDOC-NA*, no. 4, p. 43. See also "Evangelio y explotación," a statement of priests and lay people of Chaco, Argentina, 1968, in *Iglesia latinoamericana*, p. 126; "Hacia una sociedad mas justa," a statement of lay people and priests of Corrientes, Argentina, 1968, *ibid.*, p. 116; "ISAL, en Bolivia, Pronunciamiento ante las guerrillas de Teoponte," 1970, in *NADOC*, no.157, pp. 6-7. See also "Manifesto of the Executive Committee, ISAL, Bolivia," in *IDOC-NA*, no. 17 (January 16, 1971), pp. 27-32.

(٥٠) «إن لم تستطع السياسات الاجتماعيّة المتّبعة خلال السنوات الخمس عشرة الأخيرة حلّ مشكلة الفقر في أمريكا اللاتينيّة فالسبب يعود لمفهوم موضوع التنمية الذي يلهمهم. فهدفهم تمثّل في تحويل كلّ دولة في هذه القارّة من مجتمع قبل صناعيّ إلى مجتمع رأسماليّ معاصر حديث، إلّا أنّ هذا يُقصِر المشكلة على مفاهيمها التقنيّة ويهمل الأبعاد الإنسانيّة، لا يتمّ المساس بالمصادر العميقة للظلم».

(P. Munoz Vega, archbishop of Quito, "Hora del cambio de estructuras y justicia social," September 1970, in *NADOC*, no. 171, p. 5). See also "Il Seminario de ILADES," p. 5.

(51) "Against a Reconstruction of Injustice," statement of ONIS in *IDOC-NA*, no. 16 (December 26, 1970), p. 93 (originally appearing in *Expreso* [Lima], July 27, 1970, p. 8).

(52) Landázuri Ricketts, in *Between Honesty and hope*, p. 61; "Letter to Peoples of the Third World," *ibid.*, p. 4; "Socioeconomic Structures of Peru," *ibid.*, p. 78; "The Church in Bolivia,"

خطاب من ثمانين كاهنًا موجّه إلى أساقفتهم،

In *Between Honesty and Hope*, p. 141.

«من الواضح أنّ هذا الوضع لا يمكن التغلّب عليه من دون ثورة حقيقيّة، ثورة تخلع الطبقة الحاكمة لوطننا، تلك التي من خلالها تُمارَس الهيمنة الخارجيّة».

لم يتأثّر البعض باتّهامهم «بالشيوعيّة» في مشاركتهم عمليّة التحرير(٥٣). فمن منظور إيجابيّ يمكن أن يعني هذا اتّخاذ طريق الاشتراكيّة. كما أكّد مجموعة من كهنة كولومبيا قائلين «إذ نندّد صراحة بالرأسماليّة الاستعماريّة الجديدة، حيث إنّها غير قادرة على حلّ المشاكل الجادّة التي يواجّهها شعبنا، ونحن إذ نوجّه جهودنا وأفعالنا نحو بناء مجتمع يتّسم بالاشتراكيّة التي من شأنها أن توفّر آليّات القضاء على جميع أشكال استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، اشتراكيّة تتلاءم ومعطيات التاريخ والطابع المنفرد لشعب كولومبيا»(٥٤). كما أكّد كهنة الأرجنتين من أجل العالم الثالث أنّ «اشتراكيّة أمريكا اللاتينيّة من شأنها أن تعزّز نموّ إنسانيّة جديدة»(٥٥).

---

("Underdevelopment in Colombia," in *Between Honesty and Hope*, p. 86; see also the ONIS statement in *IDOC-NA*, no. 4, pp. 37-41).

(٥٣) «من السهل إلصاق تهمة الشيوعيّة بكلّ الذين على الرغم من عدم وجود أيّ علاقة بينهم وبين الحزب أو بالأيديولوجيا الماركسيّة يجرأون على تعريّة الجذور المادّيّة للرأسماليّة؛ ويجرأون بالقول بالمعنى الدقيق للكلمة أنّه ليس ثمّة اشتراكيّة واحدة بالمفرد، بل اشتراكيّات ورأسماليّات بالجمع».

(Helder Camara, in *Between Honesty and Hope*, p. 35).

«في بعض الدوائر ينشأ الخوف أو الشكّ أو الاتّهام بالشيوعيّة. بالنسبة لنا يبدو أنّه ليس الآن وقت رفاهيّة الخوف من الشيوعيّة في بيرو. ففي الواقع، عندما يكون الوعي الاجتماعيّ، أو الوعي الوطنيّ الأصيل هو ميراث لدى القلّة، بينما يقع الظلم الاجتماعيّ والتهميش الثقافيّ والاستغلال على الأغلبيّة يصبح أمرًا ساذجًا أو غير أخلاقيّ أن نَتّهِم بالشيوعيّة بعض الجهود أو بعض الإنجازات والمنافسات».

("El present de la transformación nacional," in *ONIS Declaraciones*, p. 42; see this entire document).

(54) "Under development in Colombia," in *Between Honesty and Hope*, p. 90.

(55) "Coincidencias básicas," in *Sacerdotes para el Tercer Mundo* (Buenos Aires: Ed. del Movimiento, 1970), p. 69. This is also the option of ISAL in Bolivia; see *NADOC*, no. 147, pp. 5-8; and "Presentación de ISAL al ampliado de la COB," mimeo, (May 1970), p. 1.

«لن نصل إلى ألم إنسان جديد من خلال طرق رأسماليّة لأنّ قوى حركة كلّ أنواع الرأسماليّة هي الفائدة الخاصّة والمِلكيّة الخاصّة. لن يَتحرّر المظلومون من خلال أن يصبحوا رأسماليّين. لن يصبح الإنسان الجديد والمجتمع الجديد ممكنًا إلّا عندما يُفهم العمل على أنّه المبدأ الإنسانيّ الوحيد الفعال، وعندما يصبح الحافز الأساسيّ للنشاط

تعرّض المطران سيرجيو مينديث آرسيو(٥٦)-وهو من أكثر الأساقفة تأثيرًا في الكنسيّة المكسيكيّة -إلى هجوم الكثيرين إثر كلمته التي ألقاها والتي أثارت جدلاً شديد اللهجة: «الاشتراكيّة وحدها تستطيع تحقيق إنماء حقيقيّ في أمريكا اللاتينيّة ... فهي النمط الأكثر توافقًا مع القيم المسيحيّة عن التآخي، والعدالة، والسلام ... أنا لست على دراية بالتوجّهات الاشتراكيّة، ولكن لديّ القناعة بأنّ مبادئها هي المسار الذي يجب أن تأخذه أمريكا اللاتينيّة. وفي اعتقادي أنّ التوجّه الأمثل يتمثّل في اشتراكيّة ديمقراطيّة»(٥٧). التحيّزات الآنفة، وحتميّة الأيديولوجيّات التي تصرّ على المضيّ في غايتها، وكذلك تضارب المفاهيم عن الاشتراكيّة، كلّها عناصر تتطلّب الحيطة في الصياغة اللغويّة والتمييز المتأنّي في التعبير عن الفكر الاشتراكيّ، فخطورة

---

الاقتصاديّ للإنسان هو المصلحة الاجتماعيّة وعندما يخضع رأس المال للعمل، وعندما تؤول مِلكيّة وسائل الإنتاج للمِلكيّة الاجتماعيّة»

("Private Property and the New Society,") a statement of ONIS in *IDOC-NA*, no. 16 (December 26, 1970), p. 96. See also Letter to Peoples of the Third World,"in *Between Honesty and Hope*, pp. 6-7.

«الأشخاص الجدد الحقيقيّون هم أولئك الذين يشعرون بأنّهم مدعوّون للنشاط اليوميّ لخلق حاضر جديد ومستقبل جديد، أولئك الذين يناضلون من أجل استئصال الفقر والظلم والتمييز والاستغلال وكلّ فعل قهر أسّسته العوامل التي تسم المجتمع الرأسماليّ».(statement of the Cuban MEC in *Spes*)

(56) Don Sergio Mendez Arceo.

(57) "Proyección transformación de la Iglesia en Latinoamérica", an address delivered July 1970, in "Confrontación de dos obispos mexicanos," *CIP Documenta* (Cuernavaca, Mexico), no.7 (September 1970), p. 4.

وتشمل هذه المسألة ردّ فعل رئيس أساقفة بويبلا والجدل الذي أثاره خطاب أسقف كويرناباكا (Cuernavaca).

See also the statements of Bishop Gerardo Valencia to CENOS (Mexico, D. F.), February 10, 1970:

«مع رفاقي في جولكوندا، بشكل نهائيّ أعلن نفسي ثوريًّا واشتراكيًّا، ذلك لأنّه لا يمكننا أن نبقى غير مبالين أمام الهيكليّات الرأسماليّة التي تقود شعب كولومبيا وشعوب أمريكا اللاتينيّة نحو الظلم والإحباط الهائل».

تباين التفسيرات للتصريحات المعلنة في هذا الصدد خطورة واردة(٥٨). ولذا فمن المهمّ الربْط بين موضوع وآخر حتّى نعبِّر بلغة إجماعيّه عن مفهوم المشاركة التي ندعو إليها. نشير هنا إلى تصاعد الجدل بشأن المِلكيّة الخاصّة وضرورة إخضاعها لخير المجتمع كلّه(٥٩). لكن أدّت الصعوبات في التوفيق بين العدالة والمِلكيّة الخاصّة بالكثير إلى القناعة بأنّ «المِلكيّة الخاصّة لرأس المال تؤدّي إلى مجتمع منقسم إلى طبقة رأسماليّة وطبقة عمّاليّة، وإلى هيمنة الطبقة الرأسماليّة على الطبقة العاملة، وإلى استغلال الإنسان لأخيه الإنسان.... إنّ التجارب المُكتَسبة عن المِلكيّة الخاصّة لموارد الإنتاج على مدى التاريخ تحثّنا على ضرورة الحدّ من هذه الممارسة القمعيّة من أجل ارتقاء المجتمع بأكمله، ومن ثمّ، علينا اختيار التوجّه الفكريّ للمِلكيّة الاجتماعيّة للموارد الإنتاجيّة»(٦٠).

(٥٨) في هذا الصدد انظر رأي خورخي مانريكه رئيس أساقفة لاپاث، وهو رأي مؤهَّل لفتح إمكانيّة الحوار.
Jorge Manrique, Archbishop of La Paz, in "El socialismo y la Iglesia en Bolivia," a pastoral exhortation of October 1970, in *NADOC*, no. 175 (English text in *IDOC-NA*, no. 16 [December 26, 1970], pp. 54-64).

في ختام اللقاء العالميّ الثالث لها توضّح (ISAL-Bolivia) كيف ترى الاشتراكيّة وتختتم: «لا يوجد بالتالي طريق ثالث للاشتراكيّة سوى الاشتراكيّة التي تحكم الشعب» (٢٣ فبراير ١٩٧١).

من المعروف أنّ البابا بولس السادس بدأ طريقًا جديدًا أكثر انفتاحًا من أجل فهم أفضل للاشتراكيّة. وهو يميّز بين «المستويات المختلفة للتعبير عن الاشتراكيّة: الطموح السخيّ والسعي الحثيث نحو مجتمع عادل وبين الحركات التاريخيّة التي لها هدف ونظام سياسيّ وبين أيديولوجيا تدّعي تقديم صورة كاملة مكتفية بذاتها للإنسان».
(*Octogesima adveniens*, no. 31).

(59) See for example "Letter to Peoples of the Third World," in *Between Honesty and Hope*, pp. 6-7.

يدافع رئيس أساقفة لاپاث عن أخلاق مسيحيّة جديدة من شأنّها «أن تعترف بأنّ العمل أهمّ من المِلكيّة في استخدام الخيرات المادّيّة... لذلك، يجب أن يتمّ تقييم كلّ نظام ملكيّة بحسب قدرته على أنسنة الحياة وعمل العمّال».

("Enfoque de la nueva ética cristiana," pastoral letter, in *CIDOC*, no. 224, 1970, p. 4).

(60) "Private Property," statement of ONIS, *IDOC-NA*, no. 16, pp. 94-95. See also the ONIS

إنّ التحوّل الذي حدث في تشيلي مثير للاهتمام بشكل خاصّ. فالنجاح الانتخابيّ الذي أحرزته الحكومة الاشتراكيّة يشكّل تحدّيًا حاسمًا وربّما مثمرًا لمسيحيّي تشيلي. وقد تجلّى ذلك بالفعل في ردود الأفعال الأولى، لتذكّرنا أيضًا بأنّ هذا الانتصار جاء نتيجة لمشاركة الجماعات المسيحيّة المتعدّدة في النضال من أجل تحرير القطاعات المضطهَدة على مدى تاريخ هذه الدولة. أعلنت مجموعة من الكهنة التابعين للخدمة الرعويّة للجامعة في سانتياجو ما يلي: «إنّ النظام الرأسماليّ يسلك عددًا من العناصر اللاإنسانيّة.... إنّ الاشتراكيّة، مثلها ككلّ أشكال الحكم الأخرى التي يتأصّل فيها الفساد والقهر، ليس بإمكانها تحرير البشريّة من الظلم الناجم عن الغموض السياسيّ والامتيازات التي تنعم بها مجموعة من الأفراد من دون غيرها؛ ولكن على النظام الحاكم أن يحتوي على عناصر المشاركة من أجل تحقيق تكافؤ الفرص الأساسيّة. وإنّ التحوّل الجذريّ في كلّ علاقات الإنتاج – والعمل على أنسنة الطبيعة – من شأنهما احترام إنسانيّة الأيدي العاملة. لن يتحقّق الإنماء الكامل للدولة إذا لم تتكافأ فيه الفرص للجميع ومن أجل خير الجميع. عندما نسعى إلى تحويل علاقات الإنتاج من المصلحة الفرديّة إلى المصلحة العامّة نؤكّد أنّ الدافع الأخلاقيّ وروح التضامن بين أفراد المجتمع، هي قيم من شأنها تحقيق الترقّي الإنسانيّ فوق الدافع الفرديّ ورغبة التملّك». وبينما نلتزم بتحقيق التطوّر الإنسانيّ، نرى أيضًا ضرورة التحوّل الروحيّ تتجلّى لدى الإنسان: «جنبًا إلى جنب مع تغيير الهيكلة الاقتصاديّة، علينا أن نعمل

---

statement "La Iglesia ante la reforma agraria," in *Iglesia latinoamericana*, pp. 335-36; "Coincidencias," in *Sacerdotes para el Tercer Mundo*, p. 70.

يعيد كلّ هذا صياغة ما يُسمّى بالتعليم الاجتماعيّ للكنيسة.

See *Carta del episcopado mexicano*, p. 21.

فيما يتعلّق بمعنى التعليم الاجتماعيّ اليوم، انظر:

Manaranche, *Y a-t-il une éthique social-chrétienne*? And Luis Velaochaga, "La doctrina social de la Iglesia," in *Expreso* (Lima, August 16, 1970).

بنفس الحماس من أجل الرقيّ بالروح البشريّة؛ فنحن لا نعتقد أنّ الأشخاص تغدو أقلّ أنانيّة من تلقاء نفسها، لكنّنا نؤكّد أنّ العمل على تضامن البشر يتحقّق بواقعيّة أكثر في مجتمعات تمّ تأسيس أوضاعها الاقتصاديّة والاجتماعيّة المحقِّقة للمساواة عمّا هو عليه في مجتمعات تمزّقت بسبب عدم الإنصاف». يستمدّ المؤمن المسيحيّ مفهومه عن العدالة الاجتماعيّة من الوصايا الكتابيّة. «عندما تدخل بلادنا في صراع شامل ضدّ البؤس، يشترك المسيحيّون مشاركة كاملة في هذا الصراع ويعملون جاهدين على تجسيد محبّة الله وعدله في الملكوت الأرضيّ بالمسيح المخلّص الذي سيجلب السماء إلى الأرض عند مجيئه الثاني. فيتبع المسيحيّون الاتّجاه الإلهيّ، حيث يردّ المسيح كلّ الأشياء عند مجيئه مرّة أخرى ليحقّق العدالة الكاملة. وبعبارة أخرى فإنّ الجهود العديدة من أجل تحقيق العدالة بين الجميع تقتضي بوصايا المسيح (بل متجسّدة فيها)»[٦١]. في شأن فوز النظام التشيليّ بالانتخابات، وجّهت حركة العمّال الكاثوليكيّة[٦٢] كلمتها التالية: «يجسّد هذا الفوز أملًا كبيرًا ومسؤوليّة كبرى تقع على عاتق جميع العمّال ومنظّماتهم: التعاون النشط الذي يسهر على تحقيق مجتمع أكثر عدلًا وتحرّر غير منقوص من أجل جميع الذين عانوا الظلم من قِبَل نظام لا إنسانيّ ومُعادٍ للقيم المسيحيّة مثل النظام الرأسماليّ»[٦٣].

اتّخذت مجموعة كبيرة من الكهنة في الآونة الأخيرة مواقف واضحة تأييدًا للعمليّة الاشتراكيّة التي تحدث في تشيلي: «إنّ الاشتراكيّة، التي تمتاز بالملكيّة الاجتماعيّة

---

(61) *El presente de Chile y el Evangelio*, mimeo (Santiago de Chile, 1970).

(62) MOAC.

(63) *CIDOC*, no. 254, 1970.

انظر أيضًا تصريح أسقف بويرتو مونت (Puerto Montt) بخصوص الانتخابات الرئاسيّة، في:
*CIDOC*, no. 251, 1970,

وتصريح الحركة الريفيّة الكاثوليكيّة، في: *CIDOC*, no. 255, 1970.

لوسائل الإنتاج، تفتح الطريق أمام نظام اقتصاديّ جديد، والذي من شأنه تحقيق إنماء مستقلّ وسريع، فضلًا عن التغلّب على انقسام المجتمع إلى طبقات متعادية. ومع ذلك، لا ينبغي أن تتميّز الاشتراكيّة فقط بنمط اقتصاديّ جديد، بل عليها أيضًا أن ترسّخ قيمًا اجتماعيّة جديدة تجعل نموّ روح التضامن والتآخي ممكنًا في ظلّ مناخ الكرامة الإنسانيّة للعامل من أجل أداء دوره داخل المجتمع. ونحن نشعر بالالتزام بهذا المسار الجديد والرغبة في المساهمة في إنجاحه». وأضاف الكهنة قائلين: «إنّ التزامنا بهذا المسار ينبع إذًا عن تجدّد إيماننا بيسوع المسيح وتجسّد كلمة الربّ الإله في أحداث التاريخ المتغيّر. أن نكون مسيحيّين يعني أن نعيش في تضامن. ونحن في هذه المرحلة من تاريخ وطننا، تشيلي، نتضامن مع شعبنا ونتكاتف معه في المسار الذي اختاره الشعب لنفسه»(٦٤). وفي وثيقة موجّهة إلى سينودس الأساقفة في روما، ذكر أساقفة بيرو ما يلي: «عندما تنشأ الحكومات التي تسعى إلى خلق مجتمعات أكثر عدلًا وإنسانيّة في بلدانهم، نفصح عن رغبتنا بالتزام الكنيسة تجاه هذه الحكومات ودعمها ومساندتها في القضاء على جميع أشكال الإجحاف؛ كما ندعو الكنيسة إلى إقرار تطلّعات هذه الحكومات وشعوبها وإلى تعضيد جهودها المبذولة نحو بناء أسس الشراكة في المجتمع»(٦٥).

ختامًا، إنّ عمليّة التحرّر تتطلّب المشاركة النشطة من جانب المقهورين أنفسهم، وهي بالتأكيد المحور الجوهريّ لوثائق كنيسة أمريكا اللاتينيّة. لقد أثبتت تطلّعات

(64) "Communicado a la prensa de los sacerdotes participantes en las jornadas 'Participación de los cristianos en la construcción del socialismo en Chile,' " in *El Mercurio* (Santiago de Chile), April 17, 1971.

(65) *Justicia en el Mundo*, Lima, August 14, 1971; English translation in *IDOC-NA*, no. 37 (December 11, 1971), p. 9. See also Ricardo Antonich in the daily *Expreso* (Lima), September-October 1971).

الطبقات الشعبيّة إلى المشاركة في اتّخاذ القرارات التي تؤثّر على المجتمع بأسره، والتي طالما لازَمها الإحباط(٦٦)، بأنّ الفقراء أنفسهم أبطال مسيرة تَحَرّرهم. إنّه في المقام الأوّل دور الفقراء، وكذلك الدول الفقيرة أيضًا، أن يُجروا التحسّن في أوضاعهم(٦٧). أمّا عن رفض كلّ أنواع الأبويّة المهيمنة، أعلن كهنة المكتب القوميّ للبحث الاجتماعيّ(٦٨): «إذ إنّ قناعتنا بأنّ التحوّل الاجتماعيّ ليس مجرّد ثورة من أجل الشعب، بل إنّ الشعب نفسه الذي عانى من الاستغلال وظلم التهميش، وخاصّة طبقة المزارعين والعمّال منه، يجب أن يشارك في عمليّة التحرّر الخاصّة به»(٦٩). تستلزم مشاركة المظلومين في عمليّة التحرّر إدراكًا جازمًا بأوضاع تتّسم باللاعدالة. جاء في وثيقة أساقفة أمريكا اللاتينيّة ما يلي: «إنّ العدالة الاجتماعيّة، أي التعايش السلميّ، تتحقّق من خلال ديناميّة التوعية(٧٠) وتنظيم القطاعات الشعبيّة وهي وحدها قادرة على الضغط على الإدارات المحلّيّة التي غالبًا ما تكون عاجزة عن تحقيق المشاريع الاجتماعيّة من دون الدعم الجماهيريّ لها(٧١).

ومع ذلك، تمنع الهياكل القائمة المشاركة الشعبيّة في تنظيم قطاعاتها وتهمّش

---

(66) See "Presence of the Church," in *Between Honesty and Hope*, p. 28.

(67) "Letter to Peoples of the Third World," *ibid.*, p. 9.
«عليهم أن يعتمدوا على أنفسهم وعلى مبادراتهم أكثر من اعتمادهم على الأغنياء» (ibid.)؛
See also Statement of Peruvian Episcopal Conference," *ibid*, p.257; "Declaración de ISAL," in *NADOC*, no. 147, p. 7; "Chile, voluntad de ser," Permanent Committee of the Chilean Bishops, 1968, p. 11c.

(68) ONIS

(69) *IDOC-NA*, no. 4, p. 38. See also *ONIS Declaraciones*, p. 24, the ONIS statement in *IDOC-NA*, no. 16, pp. 91-94. *Carta del episcopado mexicano*, pp. 22, 37, 49-50.

(70) Concientización.

(71) "Peace," no. 18, in *Medellín*; see also no. 7 and *ONIS Declaraciones*, pp. 29-37.

الأغلبيّة الكبرى من صناعة القرار وحرمانها من أدوات التعبير عن مطالبهم(٧٢). وبالتالي، فمن واجب الكنيسة مناشدة المعدومين بشكل مباشر - بدلا من مناشدتها الطاغية - داعية إيّاهم إلى تولّي زمام أمورهم، وآخذة على عاتقها مسئوليّة دعم مطالبهم، وموفّرة لهم قنوات للتعبير عن هذه المطالب، بل أن تلتزم الكنيسة بإعلان واضح بدعمها لهذه المطالب(٧٣). وقد أقرّ مؤتمر ميديّين النهج الرعويّ الذي يشجّع ويؤيّد «جهود الشعب لإنشاء وتطوير منظّماته المحلّيّة التي تعمل على إصلاح أوضاعه وتعزيز حقوقه والبحث عن العدالة الحقيقيّة»(٧٤).

(72) Statement Peruvian Episcopal Conference," in *Between Honesty and Hope*, pp. 229-30 and also p. 231; see for example "*Populorum progressio* and Latin American Realities," in *Between Honesty and Hope*, p. 71; and "Cristianos y poder," in *Iglesia latinoamericana*, p. 121.

«حقيقة أنّهم اضطُرّوا إلى اللجوء إلى تدابير مثل احتلال الكنائس كوسيلة تعبير عن الطبقة العاملة يظهر أكثر توجّهات الجرائد ووسائل الإعلام الأخرى التابعة للذين في القوى السياسيّة وبالتالي هي صوت مصالحهم. تحطّ وسائل الإعلام هذه من مكانة الجماهير وتتعامل كما لو أنّ لا أهمّيّة لهم، وتصمّ الأذان عن مطالبهم العادلة، وتطمس أو تتغاضى عن ذكر مطالبهم، وصراع العمّال والأحداث الأخرى التي هي صدى حقيقيّ لحياة هذا القطاع من الشعب»

(ONIS statement in *IDOC-NA*, no. 4, p. 42). See also *Carta del episcopado mexicano*, pp. 12-14, 25.

تهميش الفقراء كان حاضرًا أيضًا في الكنيسة؛ انظر:

The statement of the Argentinian lay people, 1968, in *Iglesia latinoamericana*, p. 109

(٧٣) «نأمل أن تخاطب الكنيسة الآن ضحايا الهيكليّات الظالمة وكذلك المنظّمات التي تمثّلهم» تصريح من علمانيين پيروڤيّين "The church's Shortcomings," (in *Between Honesty and Hope*, p. 157).

«إلى أخوتنا الفلّاحين والعمّال، نقول سنعمل بكلّ قوتنا لكي نشجّع مساندة كلّ جهود الشعب...» (تصريح من مجلس أساقفة پيرو *ibid.*, p. 231).

(74) "Peace," no. 27, in *Medellín*.

## الوجود الجديد للكنيسة في أمريكا اللاتينيّة

ومع ذلك، من شأن الدعوة إلى النضال ضدّ البُنى القمعيّة وبناء مجتمع أكثر عدلًا أن يكون لها تأثير فعّال، إذا عملت الكنيسة بكلّ مؤسّساتها – ومن خلال اكتشاف جديد ومتعمّق لوجودها في أمريكا اللاتينيّة- على رفع وظائفها إلى مستوى هذه المطالب الجماهيريّة.

أ) مراجعة الكنيسة لوجودها مستقاة من البيانات والوثائق التي ذكرناها، فهي تقرّ بمسؤوليّتها عن الوضع الراهن، وتصرّ بشدّة، ولا سيّما الأساقفة، على دعوتها النبويّة بإدانة هذه المظالم المتفاقمة التي تسود أمريكا اللاتينيّة، والتي سبق أن وصفتها بأنّها «خطيئة جماعيّة». أكّد الأساقفة في ميديّين «نحن آباء الكنيسة إذ نرى كرازتنا بالإنجيل... تنديدًا بكلّ الأفعال التي تتعارض مع العدل وتدمّر السلام»[٧٥]. إنّ هذا الموقف التضامنيّ يعني أن نتفاعل مع مشكلات الفقراء والمعدومين وأن نتحدّث لغتهم، علينا ببحث عميق لمعنى الإيمان المسيحيّ، وإعادة صياغة مفهومه ليحوّله من كونه شعورًا فرديًّا عاطفيًّا ليصبح عمليّة اجتماعيّة تتضمّن معاني التعاطف مع الضعفاء والفقراء والمحتاجين في أعمال ملموسة ونقد صريح لأوضاع الظلم والاضطهاد التي لا تحتمل بينما يصبر عليها المعدمون[٧٦]. كما طُولِب الأساقفة «بعدم الاكتفاء بإعلان التصريحات حول الأوضاع بشكل عامّ... بل إيلاء اهتمامهم إلى أحداث واقعة وملموسة،... واتّخاذ المواقف بشأنها»[٧٧]. أخذ أساقفة بيرو على عاتقهم مسؤوليّة التنديد بالظلم بالتضامن مع الفقراء والمقهورين ليس فقط بالكلمة بل أيضًا بالفعل

(75) *Ibid.*, no. 20. See also "Lay Critique", in *Between Honesty and Hope*, p. 200.

(76) "Poverty of the Church," no. 10, in *Medellín*.

(77) "Carta del clero peruano a la asemblea episcopal," in *Iglesia latinoamericana*, p. 321.

العمليّ، إذا لزم الأمر[٧٨]. وانطلاقًا من إدراك الأساقفة بالصعوبات التي من شأنها أن يواجهها أولئك الذين يمارسون التضامن مع الفقراء، أجمع الأساقفة في ميديّين على: «إنّنا إذ نعرب عن رغبتنا في أن نكون دومًا مساندين ومشجّعين لكلّ الذين يعملون بسخاء وإنكار الذات في نشاطاتهم الرسوليّة من أجل الفقراء، وأن يعلم هؤلاء أنّنا لن نصغي إلى الأطراف التي تسعى إلى تشويه عملهم»[٧٩]. وإدراكًا للمفعول السياسيّ لهذه الأفعال وكذلك الانتقادات التي تنشأ عن قطاعات معيّنة، أعلن أساقفة المكسيك: «لا ينبغي الاستسلام للترهيب من قبل أولئك الذين، على ما يبدو، هم متحمّسون للحفاظ على «نقاء» و«كرامة» النشاط الكهنوتيّ والدينيّ وواصفون تدخّل الكنيسة بالعمل «السياسيّ». فطالما تستّر تحت هذا التحمّس الكاذب رغبة شديدة لفرض قانون الصمت، بينما هناك حاجة ملحّة أن يتكلّم أولئك الذين يعانون الظلم وإنماء الوعي بالمسؤوليّة الاجتماعيّة والسياسيّة لشعب الله»[٨٠].

التنديد بالمظالم الاجتماعيّة هو بالتأكيد الموضوع الذي يطغى على وثائق كنيسة أمريكا اللاتينيّة. هذا التنديد يعبّر عن نيّة الثناء عن نظام القهر الراهن. «عندما يتوقّف نظام عن تعزيز الصالح العامّ ويفضّل عنها المصالح الشخصيّة، فعلى الكنيسة ليس فقط التنديد بالظلم الواقع، بل أيضًا كسر محور الشرّ»[٨١]. التنديد بالظلم يعني رفض استخدام المسيحيّة كستار يضفي الشرعيّة على النظام القائم[٨٢]. التنديد بالظلم يعني

(78) "Statement of Peruvian Episcopal Conference," in *Between Honesty and Hope*, p. 231.

(79) "Poverty of the Church," no. 11, in *Medellín*.

(80) *Carta del episcopado mexicano,* pp. 28-29.

(81) "Letter to Peoples of the Third World," in *Between Honesty and Hope*, p. 5.

(82) See for example the statement of the Argentinian Priest for the Third World on the consecration of Argentina to the Immaculate Heart of Mary by General Juan Carlos Onganía, president of the country, in 1969 (*NADOC*, no. 115, and *IDOC-NA*, no. 15, pp. 75-78);

كذلك أنّ الكنيسة قد تدخل في صراع مع أولئك الذين يمارسون السلطة(٨٣). وأخيرًا فإنّه موقف يؤدّي إلى الإقرار بضرورة الفصل بين الكنيسة والدولة، حتّى «تتحرّر الكنيسة من روابط السلطة الزمنيّة والتخلّص من الصورة الملقاة على مساندتها لذويّ السلطة. انفصال الكنيسة عن الدولة يحرّر الأولى من مساومات مشبوهة ويجعلها أكثر قدرة على التعبير عن موقفها. من أجل أداء مهمّتها الرسوليّة سوف تعتمد الكنيسة على القوّة الإلهيّة وليس على السلطة البشريّة. كما تستطيع الكنيسة إقامة العلاقات الدنيويّة... كما ينبغي أن تكون عليه هذه العلاقات، وهي بالتواصل مع المحرومين وهمومهم وصراعاتهم»(٨٤).

---

ترفض هذه الوثيقة استخدام المشاعر الدينيّة لاستمرار وضع ظالم وكذلك محاولة إظهار الكنيسة راضية على السياسة الحاليّة.

(٨٣) انظر رسالة أساقفة پاراجواي

("Carta de los obispos paraguayos," 1969),

الموجّهة إلى مجلس الشعب هناك: «في مواجهة تهديد خطير للضمير الأخلاقيّ وكرامة الأمّة والمتمثّل في مشروع القانون الجديد بشأن الدفاع عن الديمقراطيّة والنظام الاجتماعيّ للدولة؛ ترفض كنيسة پاراجواي بشدّة مشروع هذا القانون»

(*NADOC*, no. 89, pp. 1-3). See also Carta pastoral de Monsenor de Jeronimo Pechillo, Prelado de Coronel Oviedo," (Paraguay, 1970),

والذي يبيّن أنّ سبب الصراع بين الكنيسة والدولة يرجع إلى أنّه «لا تستطيع الكنيسة في باراجواي أن تغضّ بصرها وتصمّ آذانها عن الانتهاك المستمرّ للحقوق التي وهبها الله للإنسان»

(*NADOC*, no. 129, pp. 3-4).

(84) "Clero peruano a la Asamblea episcopal," in *Iglesia latinoamericana*, pp. 314-15.

«إحدى أوضح العلامات على الاستقلال الإنجيليّ والحرّيّة التي تضطلع الكنيسة بتقديمهما تكمن في التنازل عن كلّ رباط اقتصاديّ بالقوى السياسيّة، نبذ كلّ شكل من أشكال الحماية القانونيّة والامتيازات بما في ذلك كلّ الحقوق المُكتَسَبة في مجرى تاريخنا»؛ (ONIS statement in *IDOC-NA*, no. 4, p. 39).

الكنيسة كمؤسّسة عليها أن تقطع أيّ علاقة ملموسة مع أيّ نوع من القوى الاقتصاديّة أو الاجتماعيّة العامّة، حتّى وإن عرّضها ذلك للاضطّهاد والنقد أو فقدان مصادر اقتصاديّة أو إمكانيّة مساعدات، يجب عليها فعل ذلك لكي تكون دائمًا على مثال المسيح في خدمة المتألّمين والأشدّ فقرًا واحتياجًا، وأن تكون شاهدة للفقر الذي يحتاج إليه

الخدمة النبويّة التي تقدّمها الكنيسة في خضمّ عمليّة التغيير مهمّة بنّاءة وناقدة على حدٍ سواء: «إنّ الخدمة النبويّة من أجل تحقيق العدالة تتطلّب، من جهة، بلورة تلك العناصر الإنسانيّة داخل العمليّة الثوريّة وتشجيع الكنيسة للمشاركة الحيويّة والإبداعيّة من قبل المجموعات المسيحيّة، ومن ناحية أخرى، يجب على الكنيسة أن تضع الإصبع على العناصر اللاإنسانيّة التي قد تعرقل عمليّة التغيير. ولكن علينا أن ندرك أنّ كرازة الكنيسة بالإنجيل سوف تكون منقوصة بدون المشاركة الإبداعيّة للمجموعات المسيحيّة داخل المجتمع. إذًا، على الكنيسة في كوبا أن تمارس هذه المهمّة ذات الشقّين داخل ثورتنا»(٨٥).

ب) الموضوع الآخر الذي تدور حوله البيانات والتصريحات هو الحاجة الملحّة للتوعية الإرساليّة. تؤكّد الوثيقة التي انبثقت من اجتماع الأساقفة في ميديّين بأنّ «الخدمة التي تشكّل جزءًا من رسالتنا كآباء رعويّين هو تثقيف الضمير المسيحيّ، وأن يكون تضامننا الرعويّ إلهامًا وحافزًا للمسئوليّة الجماعيّة ومساندًا في توجيه جميع المبادرات التي تسهم في تشكيل الإنسان»(٨٦). حين يدرك المقهورون الظلم القائم عليهم وفي الوقت نفسه سلطتهم فوق مصائرهم، تغدو رسالتهم التبشيريّة أكثر عمقًا: «ربّما كانت كرازتنا بالإنجيل ناقصة، فتركت انطباعًا بأنّ الدين ليس إلّا مُسَكِّنا لآلام الشعب، إذا أخفقنا في إظهار الثروات العقائديّة في الإنجيل والتي تدعو إلى مناهضة الظلم سنكون قد أذنبنا تجاه قضيّة الإنماء في بيرو»(٨٧). حقًّا، «إنّ الله الذي

---

الجميع لخدمة العدالة والمحبّة.("Carta pastoral de Adviento," p. 19)

(85) Statement of the Cuban MEC in *Spes*.

(86) "Peace, no. 20, in *Medellín*.

(87) Socioeconomic Structures of Peru," in *Between Honesty and Hope*, p. 74.

«إنّ غَياب البشارة الأصيلة يقودنا إلى وضع يجمح فيه السلوك الدينيّ لشعبنا على مستوى المبادرات الشخصيّة والتنمية الشاملة. لِمن المهمّ أن نقدّم الإيمان كعامل تغيير نحو مجتمع إنسانيّ وعادل».

نعرفه في الكتاب المقدّس هو إله محرّر، إله يحطّم الأساطير والانعزال عن الآخرين، إنّه الإله الذي يتدخّل في التاريخ من أجل تحطيم هياكل الظلم والذي رفع الأنبياء من أجل أن يضيئوا الطريق نحو العدالة والرحمة، وهو الإله الذي يحرّر العبيد (سفر الخروج) ويُسقط الإمبراطوريّات ويرفع المظلومين»[٨٨]. الأحداث المدوَّنة كاملة في الكتاب المقدّس تدور حول المطلب الدءوب لحقّ المساكين لإسماع صوتهم، واختيار المجتمع التفضيليّ للمعدومين، وسدّ احتياجاتهم المادّيّة. ألم تعلن عظة المسيح الأولى عن «تحرير المقهورين»[٨٩]؟ مضمون الرسالة نفسها، أي عمليّة التحرّر في أمريكا اللاتينيّة، والدعوة إلى مشاركة الشعب في هذه العمليّة، كلّها دلالات عن «الأولويّة التي نمنحها للتوعية الإرساليّة، توعية من شأنها تحرير الإنسان وتحويله ليصبح أكثر إنسانيّة... إرساليّة تتغذّى بنعمة إيمان متجدّد وملتزم بخدمة المجتمع البشريّ»[٩٠].

---

("Underdevelopment in Colombia," in *Between Honesty and Hope*, p. 91); See also *Carta del episcopado mexicano*, pp. 16-17.

(88) "Manifiesto de la Iglesia metodista de Bolivia," 1970, in *NADOC*, no. 140, p. 3; English version in *IDOC-NA*, no.7, pp. 39-48.

تبرز هذه الوثيقة الحاجة إلى بذل مجهود في التوعية: «تكوين وعي ناقد لدى الشعب البوليڤيّ... جزء من الرسالة التي عهد بها الله إلينا» (*ibid;* p. 6).

تكمن داخل عمليّة التحرير إمكانات مسكونيّة حقيقيّة: «نؤمن أنّ الكنائس المسيحيّة قادرة على إعطاء رسالة مشتركة في هذه اللحظات الحاسمة، مظهرة المحبّة الآتية من الله إلى الجميع، وكرامة البشر، داعية الجميع للانخراط في النضال من أجل بيرو أكثر عدلًا».

("Llamado a las Iglesias," of the Ecumenical Committee of Churches of Lima, 1969, in *NADOC*, no. 59).

(89) "Evangelio y subversión," manifesto of 21 priests from Buenos Aires, 1967, in *Iglesia latinoamericana*, p. 106.

(90) Statement of the Pastoral Conference of the Diocese of Salto, Uruguay, 1968, in *Iglesia latinoamericana*, p. 373.

«تهدف اللجنة إلى إيقاظ الوعي لدى جميع شعب الله ليعوا بجدّيّة وإلحاح عمليّة التحرير بطريقة تتّجه فيها نشاطات الكنيسة نحو هذا التغيير وتنشيط مشاركتهم فيها»

نجد هذه الرؤية في نصّ آخر مضمونه كالآتي: «إنّ سياق الحركة الشبابيّة في أمريكا اللاتينيّة اليوم يرتبط ارتباطًا وثيقًا بانطلاقهم كمرسلين من أجل التوعية بالكلمة متجسّدة في يسوع المسيح من أجل خلاص البشريّة وباكتشاف معنى حضور الكلمة المتجسّدة في النضال من أجل التحرّر في أمريكا اللاتينيّة»(٩١). أجمع الأساقفة في ميديّين على «أن نأخذ بعين الاعتبار البعد الاجتماعيّ والمشاركة المجتمعيّة في العظات والليتورجيا والتربية العقائديّة من أجل تنشئة واعية لكلّ من كرّس ذاته للعمل من أجل السلام في العالم»(٩٢). ويشير آخرون إلى أنّ التوعية الإرساليّة شكل من أشكال «وضع الذات من أجل خدمة الفقراء، ولذلك على العمل الإرساليّ أن يخاطب مباشرة هذه الفئة المُفَضَّلة ليس فقط لكي يدرك الفقراء إدراكًا أعمق واقع أوضاعهم الحياتيّة، بل أيضًا لكي نساعدهم في توعيتهم بمهمّتهم الشخصيّة في داخل عمليّة التحرّر والإنماء»(٩٣). ومن ثمّ، على الكنيسة أن تناشد المظلومين، وليس الظالمين، لأنّ هناك رباط وثيق بين الفقر والبشارة، رباط متمم للمعنى الحقيقيّ لكنيسة فقيرة تبشّر الفقراء. «لن تتحقّق الكنيسة الفقيرة فعلًا إلّا عندما تضع الكنيسة الفقر الإنجيليّ شرطًا أساسيًّا في نشر ملكوت الله»(٩٤).

ج) إنّ الفقر واحدٌ من المطالب التي لا تتحمّل التأجيل والتي دُعِيَت الكنيسة في أمريكا اللاتينيّة إلى انتهاجه. يؤكّد المجمع الفاتيكانيّ الثاني أنّ الكنيسة يجب

("Encuentro Regional Andino," in *NADOC*, no. 147, p. 4).

(91) *Juventud y cristianismo*, p. 35. See also *Pastoral indigenista en México*, the final document of the pastoral meeting on the mission of the Church in the aboriginal cultures (Bogota: Department of Missions in CELAM, 1970, pp. 40-42.

(92) "Peace", no. 24, in *Medellín*.

(93) "Pastoral Conference," Salto, Uruguay, in *Iglesia latinoamericana*, p. 374.

(94) *Ibid*., p. 377. See also "Poverty", no. 9, in *Medellín*.

أن تقوم بمهمّتها كما فعل المسيح «وقد تمّم عمله الفدائيّ في الفقر والاضطهاد» (دستور عقائديّ في الكنيسة –رقم ٨). ليس هذا هو الفقر الذي يعكسه المجتمع المسيحيّ في أمريكا اللاتينيّة بشكلٍ عامّ[٩٥]، بل نجد كلمة الفقر يتداولها الكثيرون في ساحات مناقشاتهم واجتماعاتهم: «بدلًا من الحديث عن كنيسة الفقراء، يجب أن نكون الكنيسة الفقيرة. نحن لا نتباهى بما نمتلك من عقارات وبيوت للقساوسة وغيرها من المباني، بل بنمط حياتنا»[٩٦]. لقد أوضح مؤتمر ميديّين أنّ الفقر هو تعبير عن تضامننا مع المظلومين وعن احتجاجنا على القمع. الطرق المقترحة لكنيسة فقيرة هي تبشير الفقراء، والتنديد بالظلم، واعتماد البساطة في أسلوب المعيشة الكهنوتيّة، وتثبيت روح الخدمة، والتخلّص من العلاقات الزمنيّة وأساليبها التآمريّة والتحرّر من جميع الاعتبارات المتعلّقة بالنفوذ[٩٧].

د) المطالب الملقاة على عاتق الكنيسة بدءًا برسالتها النبويّة المندِّدة بالظلم، وبتوعية المقهورين التبشيريّة، وبضرورة أن تصبح كنيسة فقيرة، كلّها مطالب تكشف صراحةً عن قصور الهياكل الكنسيّة تجاه العالم الذي تعيش فيه. هذه الهياكل العقيمة التي تفتقر إلى الحيويّة في مواجهة تحدّيات جديدة وبالغة الأهمّيّة. كما أقرّت مجموعة من الكهنة البوليفيّين «إنّ الهيكلة الكنسيّة غالبًا ما تحدّ من وظيفتنا بما يتوافق مع الإنجيل، وهذا

---

(٩٥) الدراسات الجادّة بشأن ثروة كنيسة أمريكا اللاتينيّة قليلة. أخذ بعض الأساقفة في الاهتمام بالمشكلة، انظر مثلًا:
"Statement of Peruvian Episcopal Conference," in *Between Honesty and Hope*, p. 232; and "Resoluciones de la conferencia episcopal ecuatoriana," June 1969, in *NADOC*, no. 73.

(96) "Church in Bolivia," in *Between Honesty and Hope*, p. 142; See also "Brazilian Realities," *ibid;* pp. 135-36.

فيما يتعلّق بالمتاجرة بالإيمان وممتلكات الكنيسة، انظر التصريح المفصّل الذي قام به:

The Conferencia Latinoamericana de Religiosas (CLAR), *Pobreza y vida religiosa en América Latina* (Bogota, 1970).

(97) "Poverty of the Church," nos. 8-18, in *Medellín*.

يثير لدينا قلقًا بالغًا، إذ إنّ ذلك يعوق بشارة الإنجيل إلى الناس. لن تستطيع الكنيسة أداء مهمّتها النبويّة في هذا العصر وهي نفسها لا تعمل بوصايا يسوع المسيح عندما أرسل التلاميذ للكرازة. فالكنيسة لا تملك الحقّ في تنديد أعمال الآخرين بينما لا تخلو هيكلتها الداخليّة وعلاقاتها مع الآخرين من التجاوزات الفاضحة»(٩٨). وبالتالي فإنّ الحاجة ملحّة من أجل تجديد جوهريّ في المؤسّسات الكنسيّة الحاليّة. وأعرب ممثّلو الحركة العِلمانيّة عن رؤيتهم بأنّ «الهيكلة الرعائيّة غير كاملة وغير مؤهّلة. يجب إعادة صياغة الهيكلة الرعويّة عمومًا إذا أراد لها أن تصبح كفؤًا على أكمل وجه في أداء خدماتها الاجتماعيّة الرعويّة»(٩٩). وثيقة ميديّين ليست إلّا بذرة أوّليّة للمهمّة النبويّة لكنيسة معاصرة للواقع، وعلينا الآن أن نعمل بجدّيّة من أجل إنمائها(١٠٠).

هـ) أكّد أساقفة أمريكا اللاتينيّة على «أنّ التغيّرات الجوهريّة في أمريكا اللاتينيّة اليوم تؤثّر بالضرورة على الكاهن في رعيّته وأسلوب حياته»(١٠١). علينا أن نرى

---

(98) "Church in Bolivia," in *Between Honesty and Hope*, pp. 141-42. See also "Formation of the Clergy," no. 1, in *Medellín*; "Joint Pastoral Planning," no. 5, *ibid.* ; "Presence of the Church in Latin American Development," in *Between Honesty and Hope*, pp. 22-23; "Underdevelopment in Colombia," *ibid.* , pp. 89-90; "Church's Shortcomings," *ibid.* , pp. 156-57; the statement of the Argentinian lay people in *Iglesia latniamericana*, pp. 108-10.

(99) "Lay Critique", in *Between Honesty and Hope*, p. 22. See also *Carta del episcopado mexicano*, p. 54.

«ما نقترحه هو وضع الشباب داخل هيكليّة الكنيسة. ونعتبر ذلك الحاجة الأمسّ لكي يجعلوها قادرة على تأدية مهمّتها الحاليّة لكي تلتزم بالمجتمع في تأسيسها الإنسان الجديد».

(Statement of the Cuban MEC in *Spes*).

(100) "See Declaración de Sacerdotos para el Tercer Mundo," 1970, in *NADOC*, no. 147, p. 9.

فيما يتعلّق بالتعليم بوجه أخصّ، انظر الحالة المثيرة للجدل بسبب غلق اليسوعيّين مدرسةً مهمّة تابعةً لهم في المكسيك، منشورة في

"Motivos principales de nuestra decisión sobre el Instituto Patria," in *NADOC*, no. 194.

(101) "Priests," no. 1, in *Medellín.*

الحاجة إلى تغيير نمط الحياة الكهنوتيّة(١٠٢) انطلاقًا من تلك التغيّرات الجوهريّة، وخاصّة بشأن مسئوليّة الكهنة الرعائيّة في خلق مجتمع جديد. على الرغم من المدلول السياسيّ الذي يصبغ إدانة الكنيسة للظلم، فإدانة الظلم قبل كلّ شيءٍ مطلب جوهريّ في رسالة الإنجيل، وكما أعلن مجموعة من الكهنة الأرجنتينيّين «هي الخيار الأعظم من أجل جميع البشر، أولاد الله، وحقوقهم الإنسانيّة واستقلالهم، وكرامتهم. علاوة على ذلك، فإنّنا على قناعة بأنّنا نغدو شركاء في المظالم التي ترتكب إذا لم نعلن صراحة إدانتنا لها. كرازتنا بالإنجيل تقتضي خدمة الفقراء والتضامن معهم»(١٠٣). أيضًا فيما يتعلّق بسبل كسب العيش، «فيجب إيجاد طرق جديدة لدعم الكهنة الذين لا يرغبون في العيش على الإعانات أو من تلقينهم دروس تعليم العقيدة؛ إنّ ممارستهم للخدمة الكهنوتيّة لا تقتصر بالضرورة على حدود الرعيّة... وقد تكون وظيفة عِلمانيّة بمثابة خبرة حياتيّة مثمرة لهم في العالم الزمنيّ، راجع «حياة الكهنة ورسالتهم» –(١٠٤))، ومن شأنها أن تقلّل من إغراء الخنوع من جانب أولئك الذين يعتمدون كلّيّة على المؤسّسة الدينيّة، بل من شأنها أيضًا أن تقلّل المشاكل الماليّة التي تواجهها المؤسّسة الكنسيّة. الفقر الاختياريّ للكنيسة يعطيها قدرًا كبيرًا من الاستقلاليّة عن الحكومة والقوّات المسلحة، وأخيرًا فإنّه من شأنه أن يسهم بالكثير في تنمية مهمّة رسوليّة متعمّقة ويحرّرها من روابط العلاقات المعتلّة»(١٠٥). كما دُعيت الكنيسة إلى التغيّرات

(102) See for example *La pastoral en las misiones de América Latina* (Bogota: Departamento de Misiones del CELAM, 1968), pp. 38-39.

(103) "Carta de Sacerdotes tucumanos," in *Iglesia latinoamericana*, p. 137; see also "Sacerdotes bonaerenses responden a su obispo," 1969, *ibid.* , pp. 130-31; "Underdevelopment in Colombia," in *Between Honesty and Hope*, pp. 87-89; "Socioeconomic Structures of Peru," *ibid.* , p. 79.

(١٠٤) (راجع «حياة الكهنة ورسالتهم» – رقم ٨.)

(105) Clero peruano," in *Iglesia latinoamericana*, p. 318; see also ONIS statement, *IDOC-*

الملحّة بشأن مشاركة أكبر للعِلمانيّين وللمؤسّسات الدينيّة وللكهنة في القرارات الرعائيّة للكنيسة(١٠٦).

إنّ الوثائق التي انبثقَت من مختلف القطاعات الكنسيّة في أمريكا اللاتينيّة خلال السنوات القليلة الماضية وفيرة وجديرة بتقنيّة تحليليّة أكثر اكتمالًا وتفصيلًا(١٠٧). لقد سجَّلتُ هنا فقط النصوص التي تقع ضمن نطاق هذا العمل. والقضايا التي نوقشت تختلف بشكل ملحوظ عن تلك التي جرى التعامل معها منذ فترة ليست بالبعيدة(١٠٨). علاوة على ذلك، هناك راديكاليّة إنجيليّة متنامية في انتهاج القضايا العديدة. وعلى الرغم من أنّ الطريق مازال طويلًا، إلّا أنّ الممارسات الكنسيّة لم تعد غامضة وساذجة. لقد تجدّد موقف الكنيسة عن أيّ وقت مضى ليصبح أكثر وضوحًا وأقلّ تردّدًا وأكثر إيحاءًا لوجود جديد للكنيسة في المجتمع ولتفاعلها معه في مسيرته من أجل حياة أكثر كرامة.

---

*NA*, no. 4, pp.37-41.

بعد أن ذكَرنا أنّ الكهنة بوجه عامّ يعيشون على العائد المادّيّ من خدمتهم، يردف كهنة الإكوادور «في نهاية الأمر الوضع أصبح لا يُحتمل، في عيون المجتمع، كما في عيون الكهنة أنفسهم، فهم يشعرون بالاستغلال وبالاعتماد على العطايا ممّا يجعل الكهنة يفكرون في البحث عن مهنة يقتاتون منها».

("Conclusiones de la primera convención nacional de presbíteros del Ecuador," January 1970, in *NADOC*, no. 141, p. 13).

(106) See for example, "Por qué los sacerdotes recurrimos a la opinión pública," letter of 57 priests to the Archbishop of Quito, December 1968, in *NADOC*, no. 30.

(١٠٧) انظر بحثًا قام به
Ricardo Cetrulo on the "level of depth" of these texts in "Conclusiones criticas," in *Iglesia latinoamericana*, pp. 403-24.

(١٠٨) يمكن ملاحظة تغيير اللهجة وسببها من خلال مطالعة
*Recent Church Documents from Latin America*, CIF Monograph (Cuernavaca, Mexico: CIF, 1963),
وفيها إعادة نشر لوثائق الأساقفة لعاميّ ١٩٦٢ و١٩٦٣.

# الفصل الثامن

# وثيقة ميديّين والتساؤلات اللاهوتيّة

على الرغم من أنّ الكنيسة كانت مرتبطة بشكل وثيق بالنظام القائم حتّى وقت قريب، إلّا أنّها بدأت باتّخاذ موقف مختلف بشأن سياسة الاستبداد والقهر والعزلة التي تسود أمريكا اللاتينيّة[1]. وقد تسبّب هذا التغيير الجوهريّ في موقف الكنيسة في إثارة القلق بين المستفيدين والمدافعين عن المجتمع الرأسماليّ،أولئك الذين يعتمدون على ما كانوا يعتبرونه واحدة من الدعائم الأساسيّة لبقائهم في السلطة. وينعكس هذا القلق، على سبيل المثال، في تقرير روكفلر الذي أقرّ أنّ الكنيسة أصبحت «قوّة تطالب بتغيير جذريّ للأطر-وبالثورة على هذه الأطر إذا لزم الأمر»؛ ويستطرد التقرير في لهجة متوجّسة لا تخل من التشامخ بأنّ الكنيسة «قد تكون إلى حدٍّ ما في نفس وضع الشباب ومثاليّته المتعمّقة، ولكنّها معرّضة أحيانًا لعناصر تخريبيّة للقيام بثورة تنهي الظلم. ولكنّ طبيعة هذه الثورة نفسها ليست واضحة، كما ليس واضحًا كيف يكون

---

(١) يكتب توماس ساندرس «انتُقِدَت الكنيسةُ الكاثوليكيّةُ كثيرًا بسبب حفاظها على نظام اقتصاديّ واجتماعيّ للتنمية لا تاريخيّ... إلّا أنّ اليوم لا يوجد مؤسّسة في أمريكا اللاتينيّة تتغيّر أسرع من الكنيسة الكاثوليكيّة»
(Thomas Sanders, "The Church in Latin America," *Foreign Affairs* 48, no. 2 [January 1970] 1: 285).

النظام الحكوميّ الذي تسعى إلى إنشائه حتّى يحقّق العدالة المنشودة»[٢].

وكما ذكرنا آنفًا، اتُّهِمَ بعض الآباء وبعض الأعضاء داخل الكنيسة «بالمخرّبين» وتعرّضوا لأساليب قمعيّة بالغة القسوة. يخلق كلّ هذا للكنيسة في أمريكا اللاتينيّة وضعًا جديدًا تمامًا، فتجد السلطة الكنسيّة نفسها أمام قضايا لم تُهيّأ لمواجهتها بشكل مكتمل. وها قد كتب سيزار أجيّار: «إنّ الأحداث اليوميّة في حياة الكنيسة تتجاوز توقّعات المسيحيّ العاديّ. مَن منّا كان يتخيّل منذ خمس سنوات مضت أنّ الكهنة في قارّتنا يُقْتَلون أو يُرَحّلون خارج أوطانهم، أو أن يتعرّض المسيحيّون للاضطّهاد، أو أن تُسْكَت الصحافة الكاثوليكيّة أو أن تُقْتَحَم المباني الكنسيّة من أجل التفتيش، وهلمّ جرًّا؟ ربّما لا أحد. فقبل خمس سنوات كان حتّى المسيحيّون الأكثر راديكاليّة ينظرون إلى الأحداث من خلال عدسات طوباويّة وغير مدركين للمضامين التاريخيّة الجوهريّة لهذه الأحداث»[٣].

خلال السنوات الثلاث الماضية، تضاعفت البيانات الخطّيّة (أكثر اعتدالًا من التزامات ملموسة من العديد من المسيحيّين)، والعديد منها منبثقة من السلطة الكنسيّة. ومع ذلك، هناك تفاوت خطير بين ما تؤكّد وتدعو إليه هذه الوثائق وبين المواقف التي تتّخذها الكنيسة في أمريكا اللاتينيّة، خاصّة وهي تدّعي أنّها تعيش وفقًا

(2) *The Rockefeller Report on the Americas* (Chicago: Quadrangle Books, 1969), p. 31.
«نرى اليوم أنّ أقدم نظام ملكيّ، والمبنيّ على صخرة أوّل أسقف لروما، يواجه انقلابًا في قيمه المقدّسة. لا يعود ذلك إلى العلمانيّين الصامتين والمعَثّرين بل إلى رجال الدين الذين اخترقوا الحدود الصارمة لرسالتهم الإنجيليّة، لكي يقيموا في مناسبات عدّة، حملة انفتاح على الماركسيّة، بكلّ شراسة وانعدام لضبط النفس الذي يقوم به تقليديًّا المهتدون حديثًا» (Alberto Lleras Camargo, *Visión*, May 9, 1969, p. 17).

(3) Cesar Aguiar, "La Iglesia perseguida: desafío latinoamericano," *Perspectivas para el Dialogo*, no. 35 (July 1969), p. 148.

«للحقيقة التي تتمّ»[٤].

ومع ذلك، فإنّ مسؤوليّة المسيحيّين في أمريكا اللاتينيّة والبيانات المكتوبة التي تسعى إلى توضيح هذه المسؤوليّة تشكّلان معًا الخيار «السياسيّ» أمام الكنيسة في هذه القارّة. ربّما تكون بعض الأفعال يشوبها الالتباس أو الرومانسيّة، أو التقصير، ولكنّ هذا لا يجب أن يصرفنا عن الاتّجاه الجوهريّ الذي تشقّه الكنيسة. صحيح أنّ هذا الخيار السياسيّ ليس خيار الأغلبيّة في المجتمع المسيحيّ في أمريكا اللاتينيّة؛ ومع ذلك، فإنّ الخيار الذي أخذته القطاعات الأكثر ديناميكيّة جعل تأثيرها ينمو نحو مستقبل واعد. وإجمالًا، قد عكست الكنيسة في الماضي- وما زالت- أيديولوجيا الجماعات المهيمِنة في أمريكا اللاتينيّة. وهذا ما بدأ يتغيّر بالفعل.

في هذا السياق، علينا أن نضيف مؤتمر ميديّين إلى الأحداث الرئيسيّة المؤثّرة نحو التحوّل الجوهريّ للكنيسة. على الرغم من المناخ الذي ساد المؤتمر القربانيّ الذي عُقد في بوجوتا قبل مؤتمر ميديّين مباشرة، إلّا أنّ مؤتمر ميديّين استطاع أن يخلق صورة واضحة عن واقع العالم الذي تعيش فيه الكنيسة وطبيعة وجودها في هذا العالم. وبمختصر القول، عبّر مؤتمر ميديّين عن إدراك الكنيسة في أمريكا اللاتينيّة بعزلتها عن واقع العصر وعن أهمّيّة أن تأخذ بين يديها زمام الأمور بشأن مهامّها[٥]. ذكر المَجمَع

(٤) انظر في هذا الصدد تعليقات:
Michel de Certeau, "L'articulation du dire et du faire," *Études Théologiques et Religieuses* (Montpellier), 45, no. 1 (1970): 25-44.

(٥) في العمليّة التي أدّت إلى هذا الموقف، لعب مجلس أساقفة أمريكا اللاتينيّة دورًا حاسمًا. حتّى وإن كان قد بدأ عام ١٩٥٠ فقد كان ذلك جديدًا بين الهيكليّات الكنسيّة لذلك الوقت، وكانت نشاطاته مرتبطة بنماذج تقليديّة. حدث التغيير عام ١٩٦٣ تحت توجّهات دوم مارسيل لاران أسقف تالكا في تشيلي. فأثناء تولّيه المسئوليّة خُلقت لجان منبثقة عن (C.E.L.A.M) مجلس أساقفة أمريكا اللاتينيّة، وقد احتوت مناطق رعويّة مختلفة. في هذه اللجان تعاون الأساقفة مع الخبراء عن قرب. وانطلاقًا من عام ١٩٦٦ بينما كان دوم أفيلار براندااو رئيسًا للمجلس، انعقدت الاجتماعات وصدرت تصريحات في أوقات أثارت الدهشة. أظهرت هذه الاجتماعات مجهودًا مبدئيًّا

الڤاتيكانيّ الثاني في وثيقته التخلّف الذي تعاني منه الشعوب والدور الذي ينبغي أن تقوم به البلدان المتقدِّمة حيال هذا التخلّف. واستجابة لما انبثق من مَجمَع الڤاتيكان الثاني، بادر مؤتمر ميديّين بتناول التخلّف من وجهة نظر البلدان الفقيرة وإزاء تعرُّض هذه البلدان لنوع جديد من الاستعمار. يتحدّث المجمع الڤاتيكانيّ الثاني عن الكنيسة والعالم، بينما يُحيِّدً الصراعات بينهما. وأوضح مؤتمر ميديّين أنّ العَالَم الذي ينبغي أن تكون فيه الكنيسة في أمريكا اللاتينيّة حاضرة هو عالم يعيش ثورة حقيقيّة. ويضع المجمع الڤاتيكانيّ الثاني الخطوط العريضة العامّة لتجديد الكنيسة، ويسعى مؤتمر ميديّين إلى طرح المبادئ التوجيهيّة التي من شأنها تجديد حضور الكنيسة من حيث وجودها في قارّة مفعمة بالبؤس وغياب العدالة.

وعلى الرغم من وجود نقائص وثغرات في وثيقة ميديّين، إلّا أنّها تعطي الشرعيّة للظواهر الجديدة التي تميّزت بها الكنيسة في أمريكا اللاتينيّة حديثًا؛ وبالتالي تتمتّع الجهود الرامية إلى التجديد بدعم غير متوقّع. فقبل كلّ شيء، يوفّر مؤتمر ميديّين الدفعة نحو مسئوليّات جديدة. ولكنّ المجتمع المسيحيّ في أمريكا اللاتينيّة يعيش الآن مرحلة ما بعد ميديّين (مثل تلك التي خاضها المجتمع المسيحيّ في العالم عقب المجمع الڤاتيكانيّ الثاني)، مرحلة تميّزت بتفسير الإيمان عبر العودة إلى النصّ المقدّس. ومع ذلك، تميّزت هذه المرحلة بإدراك متعمّق ووعي جديد لمعنى الكتاب المقدّس في مُجابهة المشاكل المعقّدة التي يفرضها العصر على البحث الكتابيّ. في فترة ما بعد ميديّين نجد بعض المجموعات وقد أرادت التقليل من شأن موقفها المباغت تجاه هذا التحوّل. لم تستطع هذه المجموعات أن تعارض ما صدر من تأويلات وتفسيرات،

---

والتزامًا. وقد كانت أيضًا عاملًا فعّالًا للإعداد لمؤتمر ميديّين.

*Vocations* (Lima, 1966); *Education* (on Catholic universities; Buga, 1967); *Missions* (Melgar, 1968); *Social Action* (Itapoán, 1968); and *the Diaconate* (Buenos Aires, 1968).

ولذلك تحاول تبرير موقفها بأنّ تلك التأويلات المتجدّدة غير قابلة للتطبيق إلّا في حالات خاصّة يتمّ تحديدها بعد تمعّن دقيق. تُنقص هذه المحاولات من السلطة الكنسيّة المجتمعة في ميديّين بل وأيضًا من الروح التي أوجدها مؤتمر ميديّين. ولكنّ تلك المحاولات غير مجدية، فإلى حين تحقيق التحوّل الذي يدعو إليه مؤتمر ميديّين وكيفيّة تطبيق هذا التحوّل بشكل فعليّ، ستكون نصوص ميديّين قد عفا عليها الزمن، ونجد أنفسنا أمام أوضاع مختلفة تمامًا. ولذلك، بدلًا من محاولات يائسة تُهدَر من أجل الحفاظ على هذه البيانات من التفسيرات الخاطئة أو المبالغ فيها عن عمد، ينبغي العمل على تطبيق تلك التأويلات المطروحة في أفعال ملموسة، وسوف تؤكّد صحتها من خلال الخبرة الحياتيّة للمجتمع المسيحيّ. إنّها الخبرة الحياتيّة وحدها التي تستطيع تجديد إيمان هذا المجتمع وتنمية نضجه الإنجيليّ ورسالة الكتاب المقدّس الدائمة عبر كلّ الأزمنة.

عند هذه النقطة من هذه الدراسة تنطلق التساؤلات اللاهوتيّة الرعائيّة التي يفرضها الوضع الجديد، وسوف نجمع تلك التساؤلات تحت عناوين شتّى والتي ستمثّل القاعدة الأساسيّة لبقيّة هذا الكتاب.

أ- أبرزت الخيارات التي تبنّاها المسيحيّون في أمريكا اللاتينيّة سؤالًا جوهريًّا: ما معنى الإيمان في حياة تلتزم بالنضال ضدّ الظلم والاغتراب؟ كيف يمكن الربّط بين صنع سلام عادل في المجتمع الزمنيّ وبين ملكوت الله الأبديّ؟ لقد شعر العديد من المشاركين في عمليّة التحرّر بمشقّة الثنائيّة التي يفرضها العالم الزمنيّ أمام حياتهم الإيمانيّة. الكنيسة مدعوّة هنا إلى عدم اتّهام هؤلاء بالخلط بين ملكوت الربّ الإله وبين هذه المواجهة الاحتجاجيّة لمجرّد أنّ هؤلاء يأخذون الأخيرة على محمل الجدّ ولا يرون ملكوت الله يأتي إلى أرض يسودها المظالم، كتلك التي تعانيها شعوب أمريكا

اللاتينيّة، وضرورة كسر هذا الظلم حتّى يتحقّق ملكوت الربّ على الأرض. هذا الاتّهام غالبًا ما يوجِّهه أولئك الذين استكانوا لحياة «دينيّة» آمنة، بينما الدعوة إلى التغيير هي البحث عن تفسيرات لاهوتيّة تجيب عن التساؤلات التي يطرحها كلّ من اختار مسار المشاركة الحياتيّة بجانب المقهورين واحتجاجهم على القاهرين. علاوة على ذلك، يتحقّق بالتعاون الوثيق وسط تكوين جماعيّ من بشر مختلفين في رؤيتهم الروحيّة الإدراك السليم للإيمان. علينا العناية الدقيقة بإجابة لاهوتيّة واضحة من أجل تجنّب طموحات زهيدة «تطالب بالمزيد» بينما مسار التحرّر هو تحقيق حياة أفضل ونحو كلّ ما يرتقي بالإنسان.

ب- ومع ذلك، لا تنحصر المشكلة فقط في إيجاد نهج لاهوتيّ جديد. فالصلاة الفرديّة أو الجماعيّة لكثير من المسيحيّين الذين يقدّمون ذاتهم لخدمة عمليّة التَحَرّر أصبحت في أزمة حقيقيّة. فالعبادات التَقَويَّة جيّدة، ولكنْ يجب التعلّم والتثقيف والغوص إلى الداخل حتّى تُصفَّى الصلاة من الظاهريّة والروتينيّة والهروب من الواقع. إنّ العبادات التَقَويَّة، على سبيل المثال، في حاجة إلى «حياة تأمّليّة»- من باب استخدام هذا المصطلح التقليديّ- وفي حاجة إلى شقّ مسارات جديدة وإلى خبرات روحيّة جديدة لكي تتحقّق حياة مسيحيّة متأصّلة. ولكنْ ما زال هناك حاجة ملحّة لديناميكيّة حياة روحانيّة تعمل من أجل الخلاص، من أجل التَحَرّر؛ إلّا أنّ أولئك الذين اختاروا المشاركة في عمليّة التحرير في أمريكا اللاتينيّة، كما ذكرنا أعلاه، تشمل الجيل المسيحيّ الأوّل، إذا جاز التعبير. فهم في كثير من مجالات حياتهم يفتقدون تقليدًا لاهوتيًّا وروحيًّا، فيخلقون لأنفسهم نمطًا لاهوتيًّا خاصًّا بهم.

ج- واقع أمريكا اللاتينيّة، هذه اللحظة التاريخيّة التي تشهدها القارَّة هي حالة من الصراع المتجذّر. واحدة من أبرز مزايا وثيقة ميديّين هي أنّها نابعة من هذا الواقع

الصداميّ، وجاءت معبّرة بلغة واضحة وسهلة الفهم– على عكس المعتاد– من بيانات صادرة عن الكنيسة. لقد وضعت وثيقة ميدّيين الخطوة الأولى نحو علاقة جديدة تربط ما بين اللغة اللاهوتيّة والرعويّة من جهة، وبين لغة العلوم الإنسانيّة التي تسعى إلى تفسير الواقع الاجتماعيّ من جهة أخرى[٦]. وقد انطلقت التصريحات عرضيّة وغير دقيقة إثر هذه العلاقة الجديدة؛ وربّما تكون هذه هي الضريبة التي يجب أن تُدْفَع من أجل تصريحات قاطعة ومعبّرة عن كلمة الربّ في لغة العصر. ولكنّ هذه اللغة ليست سوى انعكاس لعمليّة أعمق، لوعي جديد. تضعنا المسؤوليّات والبيانات المشار إليها في الفصلين السابقين وجهًا لوجه مع تجربة اجتماعيّة جديدة لأمريكا اللاتينيّة ومع التوجّهات الجديدة التي بدأ المجتمع المسيحيّ يأخذها. من المهم أن نكون على بيّنة بحداثة هذه الظاهرة، إذ إنّها تقتضي نهجًا جديدًا وملموسًا في رؤيتنا للعمليّة التاريخيّة، أي إلى إدراك جديد لحضور الربّ عبر كلّ الأزمنة يحثّنا على أن نكون صانعي خلاصنا المحرِّر. وعلاوة على ذلك، وبسبب تلاقح الأفكار بين القيم المسيحيّة ومبادئ الاشتراكيّة، كما يرى أولئك الذين ينظرون إلى التطوّر التاريخيّ من وجهة نظر ماركسيّة، يقودنا ذلك إلى أهمّيّة تجديد رؤيتنا للقيم الأخرويّة المسيحيّة وإنعاشها، قيم، ليست فقط تؤكّد على العناية الإلهيّة عبر الأزمنة، ولكن وقبل كلّ شيء تجلّيها في وجود جميع البشر ووحدتهم التامّة مع الله. ومع ذلك، فنحن كمسيحيّين لم نعتدْ التفكير بأبعاد صراعيّة وتاريخيّة، ونميل إلى التصالح تجاه كلّ ما هو مضادّ من أجل أبديّة تخلّصيّة مؤقّتة. يجب علينا أن نتعلّم العيش والتفكير في السلام داخل الصراع وداخل التاريخ، بين ما هو ثابت وبين ما هو متغيّر في التاريخ. من المهمّ جدًّا في هذا الصدد أن يحدث تعاون وحوار مع أولئك الذين من وجهات

(٦) انظر التعليق التحذيريّ المتعلّق بمؤتمر الأساقفة في ميدّيين والذي أطلقه
Alberto Lleras Camargo, "La Iglesia militante," in *Visión*, September 29, 1968.

نظر مختلفة يناضلون أيضًا من أجل تحرير الشعوب المقهورة. فهذا هو المحكّ لمعنى المشاركة المسيحيّة في هذا التحرير.

د- تنقسم الكنيسة في أمريكا اللاتينيّة بشكل حادّ فيما يتعلّق بعمليّة التحرير. فحضورها بين الذين يعيشون في المجتمع الرأسماليّ حيث صراع الطبقات، لا يجعلها تستطيع أن تهرب أو تتجاهل الانقسام العميق بين أعضائها[٧]. فالمشاركة النشطة في عمليّة التحرير لا تزال بعيدة كلّ البعد عن كونها موقفًا موحّدًا للمجتمع المسيحيّ في أميركا اللاتينيّة. مازالت الغالبيّة داخل الكنيسة مرتبطة بالنظام القائم بشكل أو بآخر.

والأسوأ من ذلك، وجود ما هو أبعد من اختلافات نتجت عن خيارات سياسيّة مختلفة في إطار التفاعل الحرّ لمسيحيّي أمريكا اللاتينيّة؛ فالاستقطاب الذي تمارسه هذه الخيارات وجسامة الوضع جعلا المؤمنين منقسمين إلى فريق المظلومين والمضطّهَدين وفريق الظالمين والطغاة؛ بين معُذَّبين وبين جلّادين، أو أولئك الذين تصالحوا مع الجلّادين. يؤدّي هذا إلى مواجهة جدّيّة وجذريّة بين المسيحيّين الذين يعانون من الظلم والاستغلال، وأولئك الذين يستفيدون من النظام القائم. في ظلّ هذه الظروف، تصبح الحياة في المجتمع المسيحيّ المعاصر بشكل خاصّ شاقّة ومتناقضة. فالمشاركة الإفخارستيّة كما يُحْتَفَل بها اليوم، على سبيل المثال، يشعر بها الكثير وكأنّها رتبة كنسيّة فارغة وغريبة عن الواقع، ولا تسعى إلّا لتعزيز سلطة المؤسّسة الكنسيّة[٨].

---

(٧) بشأن هذا الموضوع، انظر:

*Faith and Social Conflict* (pp. 156-61).

(٨) هذا هو السبب في حديثهم عن الخلق التدريجيّ لكنيستين. وفيما يتعلّق بالكنائس الإنجيليّة يكتب كريستيان لاليف ديبينيه (Christian Lalive d'Epinay) ما يلي: «مِن بين هاتين الصيغتين للكنائس هناك انقسام نوعيّ يجعل من أيّ تحوّل إصلاحيّ أمرًا مستحيلًا. فالتحوّل في البروتستانتيّة اللاتينيّة الأمريكيّة يتطلّب الطعن الجذريّ في الصيغ الأولى. يتطلّب ذلك أن نقوم باختراق هذا الصرح لنتمكّن من تدميره؛ في هذه الحالة يمكن عمل صرح جديد. في

منذ الإدراك المتزايد لهذه الصراعات أصبح من المستحيل عدم مواجهة المشاكل التي تنشأ عن هذه الانقسامات بين المسيحيّين، والتي تفاقمت أبعادها. والنداء من أجل الوحدة المسيحيّة لم يأخذ بعين الاعتبار الأسباب الجذريّة للظروف الحاليّة والمتطلّبات الحقيقيّة لبناء مجتمع عادل، فيغدو نداءً لا يعبّر سوى عن انهزاميّة أمام المشكلات المطروحة. إنّنا نتحرّك نحو فكر جديد للوحدة والشركة في الكنيسة. فالوحدة ليست حدثًا عرضيًّا يحدث مرّة واحدة وإلى الأبد، ولكنّها عمليّة تحوّل دائم تتحقّق بالتحلّي بالشجاعة وبالإرادة الروحيّة المحرِّرة، وأحيانًا ثمن ندفعه أمام قرارات أليمة. على أمريكا اللاتينيّة أن تكون دائمًا في استعداد روحيّ لخوض تلك التجارب.

هـ- إنّ الكنيسة في أمريكا اللاتينيّة مدعوّة إلى التواجد بشكل مباشر داخل عمليّة الثورة، وسط العنف الواقع بكلّ أشكاله من أجل جعل رسالتها واضحة بالفعل والقول، وبمسؤوليّتها الرعائيّة واللاهوتيّة في خضمّ هذا الاحتجاج الثائر. فرسالة الكنيسة يصبح له وقع داخل سياق سياسيّ عن سياق ينحصر في خصومات كنسيّة. وأعظم عمل تستطيع الكنيسة فعله هو «إنكار» ذاتها. فأمام الخيارات التفضيليّة التي نذر المجتمع المسيحيّ لها ذاته من أجل حياة أفضل كما أشرنا، أصبحت الكنيسة أمام معضّلة تواجهها القارّة كلّها: إمّا أن تكون مع أو ضدّ النظام، أو بتعبير أكثر مبادرة، إمّا الإصلاح أو الثورة. وقرّر العديد من المسيحيّين بحزم اختيار المسار الأصعب، مسار الثورة. فهل تستطيع السلطة الكنسيّة الاكتفاء بمواجهة هذه التيّارات الفكريّة؟ من ناحية أخرى، هل تستطيع السلطة الكنسيّة أن تعمل بما تدعو إليه في وثائقها المعلنة بدون أن تغيّر ما تعتبره تقليديًّا رسالتها المحدّدة؟

---

وضعنا الحالي، كما هو الوضع في المجال السياسيّ في أمريكا اللاتينيّة، الإصلاح ليس ممكنًا. فقط الطعن الجذريّ من شأنّه أن يقوم بفتح طرق جديدة».(*CIDOC*, no. 78, p. 12).

لقد أصبحت الكنيسة في أمريكا اللاتينيّة مدركة تمامًا أنّ حضورها في العالم بدون أن تكون مِن العالم يعني عمليًّا أن تكون داخل النظام بدون أن تكون طرفًا لهذا النظام. أصبح واضحًا لها أنّه ليس هناك مسار آخر سوى القطيعة مع النظام الظالم والتزام الكنيسة المُعْلَن من أجل مجتمع جديد من شأنه أن يعطيٍ المصداقيّة لرسالة المحبّة التي تدعو إليها الكنيسة في أمريكا اللاتينيّة. على الكنيسة إذًا أن تقوم بمراجعة عميقة لبشارتها بالكلمة والاحتفال والعيش بها.

و- هناك مسألة أخرى مثيرة للجدل: هل للكنيسة أن تستخدم ثقلها الاجتماعيّ لتؤثّر بشكل فعّال ونشط على التحوّل الاجتماعيّ في أمريكا اللاتينيّة؟ يرى البعض أنّه من الخطأ أن تعطي الكنيسة حلولًا تقنيّة وأن تطرح أنظمة في سبيل بناء مجتمع جديد بروح العدالة والمحبّة، ويعتريهم القلق أن يصبح بذلك مستقبل الكنيسة تابعًا للنظام الجديد، إنّ كان أكثر عدالة(٩). ويخشى آخرون الفشل الصاخب إن سارت الكنيسة في هذا الاتّجاه؛ فليس جميع أساقفة أمريكا اللاتينيّة متّفقين على رؤية واحدة، كما أنّه ليس لديهم الوسائل اللازمة لتوجيه المسيحيّين ككلّ نحو الارتقاء الاجتماعيّ(١٠).

لا يمكن إنكار هذه المخاوف، فهناك في الواقع مخاطرة كبيرة. إلّا أنّ التأثير الاجتماعيّ للمؤسّسة الكنسيّة أمر واقع، وعدم استخدام نفوذها لصالح المظلومين في أمريكا اللاتينيّة يؤدّي في الحقيقة إلى ممارستها ضدّهم. ومن الصعب أن نحدّد مُسبقًا عواقب هذا الموقف السلبيّ، فتكمن الخطورة في أن تصبح كنيسة صامتة، لا صوت

---

(٩) انظر النظرة التحليليّة التي قام بها خوان لويس سيجوندو
Juan Luis Segundo, "¿Hacia una Iglesia de Izquierda?" *Perspectivas para el Dialogo*, no.32 (April 1969), pp. 35-39, and Ricardo Cetrulo, "Utilización política de la Iglesia," *ibid.*, pp. 40-44.

(١٠) يلاحظ هكتور بورات (Hector Borat) أنّ الرجاء الذي أنهضه مؤتمر ميديّين بشأن المؤسّسات الكنسيّة بدأ يتحوّل إلى إحباط وقلق ("La Iglesia ¿para qué?" p. 14).

لها في وجه نهب واستغلال الضعفاء من قِبل الأقوياء. أليس من الأفضل للكنيسة إقامة القطيعة بينها وبين النظام القائم، وأن تندّد بسيطرته والظلم الذي يستند عليه. الكنيسة وحدها، بثقلها الاجتماعيّ والمعنويّ والروحيّ، هي التي تستطيع في كثير من القضايا أن تكون منبر الاحتجاج على الوضع الاجتماعيّ الظالم. لقد تعرّضت بعض الكنائس بالفعل للإهانات من قِبل الجماعات المُهيمنة وتعرّضت لقمع القوى السياسيّة(١١). على الكنيسة في أمريكا اللاتينيّة إذًا أن تفكّر في الإجراء الذي ينبغي أن تأخذه وأن تعمل على تجسيده في الواقع العمليّ، فمن الضروريّ أن تتمسّك بنظرها إلى التاريخ وإلى الإنسان نظرة شاملة، هنا والآن، حتّى لا يتحوّل اللاهوت إلى إيديولوجيا مجرّدة، وتصبح رسالة الكنيسة في عزلة عن التاريخ الذي لم يصل بعد إلى نهايته الأخرويّة. على الكنيسة أيضًا أن تولي اهتمامها لهذا الواقع عينه، ومواصلة رسالتها الخلاصيّة بدلًا من الانحصار في دائرة تفادي أخطاء الماضي.

ز- تعيش الجماعة المسيحيّة في قارّة أمريكا اللاتينيّة حيث أغلب سكانها من الفقراء، بينما لا تدلّ الصورة العامّة للكنيسة هناك على فقر الكنيسة. وقد أقرّ البيان الختاميّ لمؤتمر ميديّين بهذا الواقع الذي يمكن أن يتحقّق منه كلّ من يتعرّف عن كثب إلى المواطنين العاديّين في أمريكا اللاتينيّة. ممّا لا شكّ فيه هناك حكم مسبق أو تعميم،

---

(١١) يتحدّث سيزار أجيّار عن بروز نوع مختلف من كنيسة مخفيّة في أمريكا اللاتينيّة. مخفيّة في علاقتها بالمؤسّسة السياسيّة وليس السلطة الكنسيّة (كحال الكنيسة في البلدان الغنيّة) وهو أيضًا يتوقّع الحاجة إلى تطوير لاهوت الاضطّهاد، والذي قد يُعيد اكتشاف معنى الصليب الذي «نسيناه لبعض الوقت».

("Currents and Tendencies," *IDOC-NA*, no. 13, p. 63).

ولكن لن يأتي ذلك من جذريّة الالتزام، فبورات يشير بصرامة ساخرة أنّ «ستدفع الكنيسة الثمن غاليًا لفترة التدريب الثوريّ لبعض أعضائها... من السهل التوقّع بأنّه خلال السبعينيّات لن يكون هناك أيّ فئة عرضة لآليّات... القمع مثل الكنيسة. هناك عدد قليل من السذّج المتصلّبين كبعض المجموعات الطلائعيّة في الكنيسة. ينشر أولئك تخريبهم ويمتهنون العنف قبل ممارسته، ويسلّمون أنفسهم طواعية لأيدي أعدائهم».

("La Iglesia ¿para qué?," p. 12).

ولكن لا يستطيع أحد إنكار صحّة ما يعانيه القطاع العريض من شعوب هذه القارّة؛ وسواء كان تواطؤ جزء كبير من السلطة الكنسيّة هناك مع ساسة التبعيّة الخارجيّة أو الداخليّة معلنًا أم سرًّا، فقد انحازت الكنيسة لصالح المجموعات المُهَيمِنة، وكرّست جهودها باسم «الفاعليّة»، وتبنّت نمط وأسلوب حياة هذه الأقلّيّات. كثيرًا ما نخلط بين حصولنا على الاحتياجات الأساسيّة للحياة وبين أن يكون لنا وضع مريح في العالم؛ وبين حرّيّة الكرازة ببشارة الإنجيل وبين كوننا تحت حماية ذويّ السلطة وبين أن تكون لدينا الوسائل للتبشير به، وبين أن نَكون آليّات لخدمة الإنسان وبين أن نصبح وسائل يستخدمها أصحاب السلطة لممارسة نفوذهم ضدّ الإنسانيّة. ولذلك، ينبغي علينا أن نصيغ صياغة واضحة لما نعنيه بكنيسة فقيرة إلى الله من أجل الفقراء.

على الرغم من الآمال التي أثارتها الخَيارات المذكورة آنفًا، ينظر العديد من المسيحيّين في أمريكا اللاتينيّة إليها بعين الشكّ، معتقدين أنّ انفتاح الكنيسة على هذه الخيارات جاء بعد فوات الأوان، أو أنّ التغيّرات الحقيقيّة في الكنيسة سوف تأتي فقط نتيجة للتحوّلات الاجتماعيّة التي تمرّ بها القارّة بأكملها. ويخشى العديد من غير المسيحيّين أن تجعل جهود الكنيسة في أمريكا اللاتينيّة منها نسخة أمريكيّة لاتينيّة من رواية لجوزيبّي توماسي دي لامبيدوزا «الفهد» الذي يروي التغيّرات التي طرأت على حياة المجتمع الصقلّيّ خلال توحيد إيطاليا فقال: «تغيير كلّ شيء ولا شيء يتغيّر».

هذا هو الخطر حقيقيّ، ويجب أن نكون على علم به. على أيّ حال، سوف تتبلور هويّة الكنيسة في أمريكا اللاتينيّة ودعوتها ورسالتها تدريجيًّا من خلال مواجهتها هذا الخطر والمشاكل التي تنجم عنه. حالة التبعيّة التي تسود القارَّة موجودة أيضًا داخل السلطة الكنسيّة. فمنذ بدايتها والكنيسة في أمريكا اللاتينيّة في حالة تبعيّة وما زالت

إلى اليوم محاطة بأوضاع تحول دون العطايا الروحيّة التي تجعل الكنيسة تنمو(١٢). أمّا عن حالة التبعيّة على المستويات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة فهي ليست فقط نتيجة لعنصر خارجيّ، بل إنّها تشكّل هيكليّات، ونمط حياة وفكر الكنيسة في أمريكا اللاتينيّة ليصبح فكرًا ينظر إلى كيان الكنيسة كسرّ حضور الله بدلًا من أن ينظر إليها كمنبع للاتّحاد الوثيق بالله وأداة فيها من أجل الخَلاص البشريّ(١٣).

التغلّب على العقليّة الاستعماريّة هو من ضمن الدعوات المتكرّرة من قِبل العِلمانيّين وآباء الكنيسة والمؤسّسات الدينيّة الموجّهة إلى كنيسة أمريكا اللاتينيّة(١٤). عندما ينبع نهج لاهوتيّ من واقع أمريكا اللاتينيّة سوف تكون الجماعة المسيحيّة في هذه القارّة قادرة على تقديم مساهمة حقيقيّة في إثراء الكنيسة الجامعة وعلى مواجهة المشكلات المحليّة وضرب جذور عميقة في أرض القارّة الثائرة(١٥).

---

(12) See Gustavo Gutiérrez, "De La Iglesia Colonial a Medellín," *Víspera*, no. 16 (April 1970) pp. 3-8.

(13) See Henrique de Lima Vaz, "Igreja-reflexo vs. Igreja-fonte," *Cadernos Brasileiros* (March-April 1968).

ما أشار إليه هيجل من قبل لا يزال صالحًا: «ما يحدث في أمريكا ما هو إلّا صدى للعالم القديم، والتعبير عن عالم غريب». ويضيف بعد ذلك: «على أمريكا أن تفصل ذاتها عن الأرضيّة التي تطوّر عليها التاريخ الجامع حتّى الآن» (*Raison dans l'histoire*, p. 242).

(١٤) فيما يتعلّق بالفكر اللاهوتيّ، قد ذُكِرَ أنّ «هناك حاجة ماسّة للهيراركيّة (الترتيب الهرميّ) في أمريكا اللاتينيّة أن تطلب من اللاهوتيّين بأن يقوموا بإعمال أفكار لاهوتيّة تتماشى مع الحاجات المحلّيّة. لا يمكن أن يظلّوا مكتفين بلاهوت صاغه بمعايير واسعة لاهوتيّون يعيشون في مناطق أخرى في ظلّ ظروف تاريخيّة مختلفة».

("Presence of the Church in Latin American Development," in *Between Honesty and Hope*, p. 22); See also "Working Draft of the Medellín Conference," *ibid.* , pp. 191-92.

«تلك لحظة حاسمة...» يقول الكاردينال لاندازوري ريكيتس (Landázuri Rickets) في خطابه الختاميّ لمؤتمر ميديّين «تُظهر نهاية أمور كثيرة: مرحلة التبعيّة الدينيّة، وفترة طويلة من تقليد أيديولوجيا ومواقف غريبة. نحن نسعى الآن إلى إيجاد حلول من داخل أوضاعنا وإمكانيّاتنا الواقعيّة»

(Between Honesty and Hope, p. 224).

(١٥) فيما يتعلّق بدور «الوعي المسيحيّ» في (Christian consciousness) في نموّ الوعي في أمريكا اللاتينيّة،

# الباب الرابع
# منطلقات لاهوتيّة

في هذا السياق تلخيص للتساؤلات التي نوقشت في الصفحات السابقة وخطوط عريضة لبعض من الأفكار التي أثارتها هذه التساؤلات، بل تشير إلى الاتّجاهات الأساسيّة للعمل الذي ينبغي القيام به في مجال اللاهوت.

سوف تكون نقطة انطلاقنا قائمة على المنهجيّة المقترحة في الجزء الأوّل من هذه الدراسة والأسئلة التي تطرحها الخبرة الاجتماعيّة، فضلًا عن مشاركة المجتمع المسيحيّ في هذه العمليّة ضمن سياق أمريكا اللاتينيّة لعمليّة التحرير. تحمل تجربة أمريكا اللاتينيّة اهتمامًا خاصًّا بالنسبة لنا. ولكن من الواضح أنّ الالتزام بعمليّة التحرير يحدث في كنائس في أماكن أخرى من العالم بأشكال مختلفة وبدرجات متفاوتة من الحماسة. وسوف ترتكز جميع الإشارات إلى اللاهوت المعاصر النابع من صُلب الكتاب المقدّس على هذه الخبرة الاجتماعيّة[١٦].

إطار عمليّة التحرير وثقلها يمعِّن حقًّا النظر في معنى المسيحيّة نفسها ورسالة الكنيسة في العالم. وطرح هذه التساؤلات، صراحة كانت أم ضمنًا، من خلال

---

انظر دراسة

Enrique Düssel, *América latina y consciencia cristiana* (Quito: IPLA, 1970).

(١٦) لنتجنّب التكرار، لن نذكر صراحةً الخبرات والنصوص (التي تبرز هذه الأفكار)، فقد استشهدنا بها في الجزء الثالث من هذا الكتاب. إلّا أنّه من الواضح أنّ الأفكار التالية لا تُضاف إلى هذه الالتزامات بعمليّة التحرير، كما تُعاش في أمريكا اللاتينيّة. بل العكس، فهذه الالتزامات تغذّي هذه الأفكار جوهريًّا وتشكّل ساحة التحقّق منها.

الالتزامات التي نذر المسيحيّون أنفسهم لها في نضالهم ضدّ مجتمع ظالم ومغترب. هذا الفحص الخطير للذات يحدث في خضمّ الكنيسة. وقد عبَّر يوهان بابتست مِتْس بدقّة عن هذا بقوله: «المؤمن عضو في الكنيسة وليس الشخص الذي يعيش خارجها باحثًا عن تبرير لإيمانه»(١٧). لقد أساء الكثيرون فهم الهتاف الشهير الذي أطلقه القدّيس البابا لاون الكبير: «أيّها المسيحيّ، تعرّف على كرامتك!».

الفكر اللاهوتيّ النقديّ هو النهج الوحيد الذي يكشف بشكل كامل عن دلالة التساؤلات والمعضلات التي نقف أمامها، وهو النهج الذي نعتمد عليه في النظر في مسار جديد نحو عمليّة التحرير في ضوء الإيمان.

(17) *Risposta dei teologi*, p. 68.

# الجزء الأوّل
# الإيمان والبشريّة الجديدة

ليس الغرض هنا التعامل مع كافّة المعضلات التي يوحي بها عنوان هذا الجزء من الكتاب، بل من أجل أن نستعرض بإيجاز بعض جوانب الموضوع الذي نولي له اهتمامنا. فمن وجهة نظر الإيمان، الدافع الذي يحرّك المسيحيّين في المقام الأوّل نحو المشاركة في تحرير الشعوب المضطهَدة والطبقات الاجتماعيّة المستغَلَّة هو إدانة التعارض الجذريّ بين القيم الإنجيليّة وبين حالة اللاعدالة والاغتراب السائدة. فهم يدركون تمامًا أنّه لا يمكن أن يدعوا أنفسهم مسيحيّين بحقّ بدون اتّخاذ موقف صريح ضدّ هذا الوضع الاجتماعيّ المشين. ولكنّ التعبير عن التحرّر من أجل عالم أكثر عدلًا يعتمد على الحدس الإيمانيّ الذي يتلمّس طريقه في بعض الأحيان في حالة من الشدّة والضيق.

على اللاهوت إذًا- وهو الفكر النقديّ للمادّيّة التاريخيّة في ضوء الكتاب المقدّس وبالتالي إلى الوجود المسيحيّ في العالم- أن يساعد على إقامة العلاقة بين لغة الإيمان والالتزام الاجتماعيّ. على الفكر اللاهوتيّ أن يستشفّ القيم الإيجابيّة والسلبيّة منها، في هذا الوجود المسيحيّ. ينبغي أن يجعل قيم الإيمان والرجاء والمحبّة الواردة في تاريخ الإنسان صريحة. كما ينبغي أن يسهم في تصحيح الانحرافات أو أخطار الانحرافات، فضلًا عن الجوانب الأخرى المهمَلة من الحياة المسيحيّة، أخطار لا تخلو منها متطلّبات المشاركة السياسيّة، بغضّ النظر عن مدى سخاء هذه المشاركة، والتي تُعرِّضنا أحيانًا

للهبوط في هاوية عبوديّة لأيدولوجيّات جديدة. تلك أيضًا مهمّة التفكير النقديّ، والتي بحكم التعريف لا ينبغي أن تكون مجرّد معرفة مسبقة بالإيمان[١٨]. إنّ جوهر مهمّة التفكير اللاهوتيّ أن يساهم- بطريقة أو بأخرى- في قراءة صريحة للحقيقة الإنجيليّة، قراءة تسعى إلى توضيح كلمة الله، فينطلق منها التزام أكثر فعاليّة نحو التحرّر.

من المهم أن نأخذ في الاعتبار أنّه من خلال النضال ضدّ البؤس والظلم والاستغلال يتحقّق خلق بشريّة جديدة. وقد أعلن المجمع الفاتيكانيّ الثاني، «فنحن إذًا شهود لولادة ثقافة جديدة محورها الإنسان. وقبل كلّ شيء يتحدّد موقف الإنسان فيها بالمسئوليّة التي يتحمّلها تجاه إخوانه وتجاه التاريخ»[١٩]. هذا الطموح لخلق الإنسان الجديد هو أعمق الدوافع في النضال الذي تعهّد به الكثيرون في أمريكا اللاتينيّة[٢٠]. ربّما يكون تحقيق هذا الطموح (إذا تحقّق كاملًا) غير واضح المعالم بالنسبة للجيل الحاليّ، ولكنّه مازال حتّى يومنا هذا يُلهم الالتزام الروحيّ لديه[٢١].

يطرح هذا التطلّع نحو بشريّة جديدة تساؤلات وتحدّيات أمام الإيمان المسيحيّ.

---

(١٨) يتحدّث كارل رانر عن الإمكانيّة، التي يمكن أن تكون قريبة من الكنيسة، لكي تعطي «كلمة غير مبهمة» لبعض الميول أو التفسيرات للمسيحيّة
(*Risposta dei teologi,* p. 71).

(١٩) *فرح ورجاء*، رقم ٥٥.

(٢٠) انظر الفصل السادس من كتابنا هذا.

(٢١) ما كتبه كارل ماركس منذ أكثر من مئة عام لم يفقد قيمته: «يشبه الجيل الحاليّ اليهود الذين قادهم موسى عبر الصحراء. لا يجب عليه أن ينتصر على عالم جديد فحسب، بل يجب عليه أن يموت تاركًا مكانه لبشر لهم قامة العالم الجديد».
(*Les luttes sociales en France 1848-1850* [Paris: Éditions Sociales, 1952], p. 90; English translation: *The Class Struggles in France (1848-50)* [New York: International Publishers, 1934]).

ما يقوله الإيمان عن نفسه سوف يثبت علاقته بكفاح الشعوب من أجل التحرّر من أنفسهم ومن عبوديّتهم للآخرين. في الواقع، يجب التنبّه إلى ضرورة الوعي بتحرّر الذات من أجل فهم صحيح لعمليّة التحرير، فهي ليست مسألة «كفاح من أجل الآخرين»، ممّا قد يوحي بالوصايا الأبويّة وأهداف إصلاحيّة بدون تغيير جذريّ، بل أن يصبح الإنسان على بيّنة بذاته التي لم تتحقّق، ومُدركًا بأنّه يعيش في مجتمع فرض عليه الاغتراب الروحيّ. تحرير الذات هو أن يتمكّن الإنسان من التضامن الجذريّ وبروح فدائيّة مع الشعب والطبقة الاجتماعيّة التي تتحمّل وطأة القمع.

ما معنى هذا النضال من أجل ولادة بشريّة جديدة في ضوء الإيمان، والرجاء، والمحبّة؟ ماذا يعني هذا الخَيار؟ ما المغزى من فكر لاهوتيّ متجدّد ينطلق من التاريخ ويتّجه نحو المستقبل؟ هذه الأسئلة الثلاثة وثيقة الصلة ببعضها البعض[٢٢]، تمثّل ثلاثة مؤشّرات ينتهجها اللاهوت المعاصر بتردّد؛ ولكنها المهامّ الثلاث التي يتعيّن الاضطّلاع بها.

---

(٢٢) يذكِّر ذلك بطريقة ما السؤال النظاميّ المشهور لكانط: «ماذا يمكن أن أعرف؟ ماذا عليَّ أن أفعل؟ ماذا يمكن أن أرجو؟»
("The Critique of Pure Reason," in *Kant*, Great Books of the Western World, Vol. 42, p. 236).

بخصوص تطوّر هذه الأسئلة انظر:
See Jean Louis Bruch, *La philosophie religieuse de Kant* (Paris: Aubier, Éditions Montaigne, 1968), pp. 21-30.

# الفصل التاسع

# التَحَرّر والخلاص

ما العلاقة بين الخلاص وعمليّة تحرير الإنسان على مرّ التاريخ؟ أو بتعبير أدقّ، ما معنى النضال ضدّ مجتمع غير عادل وخلق بشريّة جديدة على ضوء كلمة الله؟ إنّ الإجابة على هذه التساؤلات تفترض ضمنًا تحديد المقصود من الخلاص، وهو المفهوم المحوريّ لسرّ الإيمان المسيحيّ. هذه هي المهمّة الصعبة التي تدعونا إلى التفكير في معنى العملِ الخلاصيّ للربّ في التاريخ. فخلاص الذات الإنسانيّة بكلّيتها يرتكز على يسوع المُحرِّر.

## الخلاص: الموضوع المحوريّ لسرِّ الإيمان المسيحيّ

أحد أوجه القصور الكبير في اللاهوت المعاصر هو غياب التفكير العميق الواضح حول الخلاص[1]. ربّما يثير هذا القصور الدهشة إذا نظرنا إليه من منظور

---

(١) أظهر ذلك بوضوح
Piet Smulders, "La Iglesia como sacramento de la salvación," in *La Iglesia del Vaticano II*, ed. Guillermo Baraúna (Madrid: Juan Flors, 1966), 1: 379; French version: "L'Église sacrement du salut," *L'Église de Vatican II* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1966), 2: 313-38
لاحقًا كتب إيف كونجار «هناك سؤال طرحه القليلون: ماذا يعني للبشريّة أن تخلص؟ فيما يكمن الخلاص؟» (*Situation et tâches*, p. 80; see also p. 68).

;وفي مكان آخر يكتب: «من الضروريّ أن نسأل أنفسنا مرّة أخرى بجديّة في موضوع الخلاص. فلا يكاد يكون هناك لفكرة لاهوتيّة أخرى نفس النتائج الفوريّة، الملموسة والمهمّة، تُركت مُلتبَسة وتطلب بإلحاح تعميقًا ذي

سطحيّ غير متعمّق، وهذا ما يحدث غالبًا أمام المعضلات: فيخشى الكثيرون تناولها، وتصبح وكأنّها أمور مُسلَّم بها، بينما تُرفع صروح جديدة على أسس قديمة أنشئت في الماضي على عموميّات غير واضحة وافتراضات نظريّة مجرَّدة من التجربة العمليّة. ولكن ستأتي اللحظة التي تسقط هذه التداعيات؛ لقد حان الوقت للنظر مرّة أخرى إلى الأسس. هذه ساعة الوفاء بمفهوم الخلاص(٢). وها قد ظهرت مؤخّرًا دراسات عديدة تحاول تنقيح وتعميق وعينا بهذا المفهوم(٣). هذه الدراسات ليست سوى البداية.

لسنا بصدد تقديم دراسة تفصيليّة لهذه الأعمال المكتوبة، ولكن سنكتفي بالتنويه إلى أنّ هذه الدراسات كشفت عن جانبين متّصلين لا يمكن فصلهما، يلي الواحد الآخر في مرحلتين مرتبطتين الواحدة بالأخرى.

---

فاعليّة».

("Christianisme et libération de l'homme," *Masses Ouvrières*, no. 258 [December 1969], p. 8).

(٢) بما في ذلك مصطلح الخلاص؛ بما فيه من دلالة تهرُّب تجعله مصطلحًا غير كافٍ للتعبير عن الواقع المشكلة.

(3) See Juan Luis Segundo, "Intelecto y salvación," *Salvación y construcción del mundo*, pp. 47-91; Manaranche, *Quel salut?*; Christian Duquoc, "Qu'est-ce que le salut?" in *L'Église vers l'avenir*, ed. M. D. Chenu (Paris: les Éditions du Cerf, 1969), pp. 99-102;

وطرح الأسئلة في المقالات التي كتبها

Jean-Pierre Jossua, "L'enjeu de la recherche théologique actuelle sur le salut," *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 54, no. 1 (January 1970): 24-25. Congar, *The Wide World My Parish: Salvation and its Problems*, trans. Donald Attwater (Baltimore: Helicon Press, 1961)

يجمع فيه دراسات مختلفة حول مفهوم الخلاص ويفتح آفاقًا لا تزال مفيدة. بالإضافة لما سبق لا يمكننا أن ننسى ما كتبه واهتم به تيّار دو شاردان.

## مِن الكَمّ ...

تمّ النظر إلى التساؤلات التي يثيرها مفهوم الخلاص لفترة طويلة داخل الإطار التقليديّ المحدود والذي عُرف «بخلاص الوثنيّين». أولت النظريّة الكمّيّة عن مفهوم الخلاص اهتمامها إلى عدد الذين ينالون الخلاص، وإلى مَن يمكن خلاصه، وكذلك الدور الذي تقوم به الكنيسة في هذا الشأن. فعناصر إشكاليّة مفهوم الخلاص هي، من جهة، شموليّة الخلاص، ومن ناحية أخرى، الكنيسة المنظورة كوسيط للخلاص.

وتوالدت أسئلة جديدة في هذا الشأن ومعها تطوّر السعي المضنيّ لإيجاد إجابات عنها(٤). واليوم يمكننا القول إنّ إشكاليّة مفهوم الخلاص قد انتهت بالإيمان الراسخ بوحدة التدبير الخلاصيّ الذي أراده الله الواحد والتي أعلنها بوضوح بولس الرسول في رسالته إلى تيموثاوس، وبالتالي بتوضيح رسالة الكنيسة الخلاصيّة التي أجمع عليها الكلّ(٥). وضعت هذه الحقيقة الإيمانيّة الفكر اللاهوتيّ أمام حقل واسع من ردود الأفعال التي تقتضي الاهتمام بها(٦).

---

(٤) لدراسة تاريخيّة حول هذه النقطة انظر العمل الكلاسيكيّ الذي كتبه
Louis Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, 2 vols. (Toulouse: Grand Séminaire, 1934); see also Angel Santos Hernández, *Salvación y paganismo* (Santander: Editorial Sal Terrae, 1960).

(٥) انظر الدراسة القويّة التي قام بها
Hendrik Nys, *Le salut sans L'Évangile* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1969); See also the article of Joseph Ratzinger, "Salus extra ecclesiam nulla est" in *Naturaleza salvifica de la Iglesia* (Barcelona: DO-C, 1964).

(٦) في المقام الأوّل، للاهوت من أجل الكنيسة انظر الفصل الثاني عشر من كتابنا هذا، ومن أجل اللاهوت الإرساليّ انظر *Spiritus*, no. 24 (August-September 1965), وأيضًا الأوراق المنشورة بمناسبة الأسبوع الإرساليّ الخامس في *Repenser la mission* (Louvain: Desclée de Brouwer, 1965); تلك أمثلة تكشف عن الأزمة الناتجة عن المراجعة التي قادت إلى تأكيد بسيط لشموليّة الخلاص. انظر حالة التساؤل في مراجعة
Boniface Willems, "Who belongs to the Church?" in *Concilium* 1, pp. 131-51.

هنا، سوف ننظر باختزال إلى نقطة هامّة، وسوف نعود إليها فيما بعد لفحص عواقب هذه الحقيقة الإيمانيّة على دور الكنيسة الخلاصيّ. تتضمّن فكرة الخلاص ميزتين محدّدتين: فهو ابتعاد الإنسان عن خطاياه في داخل هذه الحياة؛ هذا الابتعاد عن الخطايا يعني ضمنًا قبول نعمة الله الخلاصيّة والحياة الأبديّة. ولذلك، المهمّ، هو معرفة كيف تشمل نعمة الخلاص الأشخاص الذين يعيشون خارج إطار الكنيسة المؤسّسة التي تحيا في المسيح المخلِّص. تعدّدت الشروحات اللاهوتيّة من أجل إظهار عناصر عديدة تضمن الحياة الأبديّة لكلّ إنسان، وإدراك أفضل لمقاصد الله الخلاصيّة ولأشكال تحقيقها، إذ تُعْتَبر الحياة الزمنيّة لا شيء آخر سوى أنّها اختبار: يُحَاسَب الإنسان من خلاله بحسب أعماله من أجل حياة ما بعد الموت. هذا المنظور مقياس في الحكم على الإنسان من الناحية الأخلاقيّة، أمّا من المنظور الروحانيّ فهو بمثابة التحليق خارج هذا العالم الأرضيّ. وتؤكّد الحقائق الكنسيّة أنّ الأسرار المقدّسة وحدها هي القنوات التي تنقل إلينا النعمة الإلهيّة المُخلِّصة من الخطايا التي تحول دون استحقاقنا للحياة الأبديّة. وباستطاعتنا تفهّم هذا المنظور الخلاصيّ، لاسيّما أنّ مسألة «خلاص الوثنيّين» أُثيرت في الوقت الذي أدركت فيه الكنيسة وجود شعوب تنتمي إلى ديانات أخرى غير المسيحيّة تعيش في مناطق نائيّة عن تلك التي تجذّرت الكنيسة فيها تقليديًّا.

### ...إلى الكَيف

تعمّقت فكرة شموليّة الخلاص في الوعي المسيحيّ وإمكانيّة الوصول إليه بعد التوصّل إلى إجابة في مسألة الكمّ، وبدأ النظر في إشكاليّة الخلاص برمّتها من المنظور الكيفيّ. وهناك في الواقع أبعد من مجرّد شموليّة الخلاص التي تؤكّد على إمكانيّة الوصول إليه خارج الحدود المنظورة للكنيسة. فلُبّ موضوع شموليّة الخلاص يكمن

في البحث عن طرق توسّع أفق إمكانيّة الخلاص: ينال جميع البشر الخلاص إذا انفتحوا على الله وعلى الآخرين، رغم أنّهم قد لا يعرفون شيئًا عن المسيح المخلّص. فتجسُّد النعمة الإلهيّة كما يؤمن بها المسيحيّ تحلّ حيث تشاء، وتنبت القلوب الصالحة في جميع البشر. إذًا، لم نعد نستطيع التحدّث بقناعة عن عالم مُدنَّس خارج حدود الكنيسة[٧]، فينطلق الفكر الكيفيّ ليحلّ النهج الكميّ. إذ إنّ الوجود الإنسانيّ، في آخر الأمر، ليس سوى نعم أو لا للربّ: «إنّما يشمل تصميم الخلاص الذين، على الرغم من جهلهم بإنجيل المسيح وكنيسته، وربّما رفضهم الإيمان بالمسيح، يعملون على أن يسيروا سيرة مستقيمة بمساعدة النعمة الإلهيّة[٨] التي تعمل في قلوبهم وبطريقةٍ خفيّة أحيانًا»[٩]، فينبذون الأنانيّة، ويسعون إلى خلق أخوّة حقيقيّة بين البشر. فبقدر رفض الإنسان الاتّحاد مع الله بقدر ما يبتعد عن بناء هذا العالم، «فيذهب هؤلاء إلى العذاب الأبديّ» (مت ٢٥: ٣١- ٤٦)[١٠].

---

(٧) «لا يوجد في التقليد الأرثوذكسيّ ما هو دَنس بل ما هو مُدَنَّس»
Olivier Clement, "Un ensayo de lectura ortodoxa de la constitución," in *La Iglesia en el mondo de hoy* (Madrid: Studium, 1967), p. 673.

نجد الفكرة عينها عند
Charles Moeller, "Renewal of the Doctrine of Man," in *Theology of Renewal* (Montreal: Palm, 1968), p. 458.

(٨) *نور الأمم*، رقم ١٦.

(٩) *فرح ورجاء* رقم ٣ و٢٢.

(10) *La pastoral en las misiones de América Latina*, conclusion of the meeting at Melger organized by the Department of Missions of CELAM (Bogota, 1968), pp. 16-17.
نجد الفكرة عينها في سياق مختلف ويقدّم أفكارًا لاهوتيّة مهمّة: «يتجاوب البشر بإرادتهم الحرّة على الخلاص المقدَّم لهم في المسيح. وهم يستطيعون التجاوب بطريقة ما، حتّى عندما لا يعرفون يسوع المسيح بطريقة واضحة. يقومون بذلك عندما يقومون بالخروج من أنانيّتهم، بتأثير من النعمة، ليضعوا على عاتقهم مهمّة بناء العالم، ويدخلوا في علاقة مع رفقائهم من البشر... ويفشلون في التجاوب عندما يرفضون الاعتراف بمهمّة بناء العالم، وخدمة الآخرين... هكذا هم يرتكبون خطيئة».

يلقي الانطلاق من هذا المفهوم الضوء على فكرة الخلاص من زاوية مختلفة. فالخلاص ليس شيئًا أخرويًّا يتحقّق في المستقبل وبحسب أعمال الإنسان في الحياة الأرضيّة. الخلاص اتّحاد وثيق بين جميع البشر مع الله من جهة وفيما بينهم من جهة أخرى، وهو النعمة الإلهيّة التي تحتضن الواقع الإنسانيّ كلّه، فتغيّره ليكتمل بالملء في المسيح المُخَلِّص: «فيسوع المسيح محور تصميم الله الخلاصيّ، والذي بموته وقيامته من بين الأموات من أجل خلاص الجميع يتيح لكلّ شخص أن يحقّق إنسانيّته بالكامل. هذه الإنسانيّة المتمَّمة تحتضن الجسد والروح، الفرد والمجتمع، الشخص والكون، التاريخ والأبديّة. المسيح، صورة الله غير المنظور، الإله الكامل والإنسان الكامل، ابن الله الأزليّ الذي صار إنسانًا بجميع أبعاد الوجود الإنسانيّ»[11].

الخطيئة إذًا ليست فقط عائقًا أمام الخلاص في حياة ما بعد الموت. فعندما تفصم الخطيئة علاقة الإنسان بالله وتخترق تواصل البشر مع بعضهم البعض، فينطوي الإنسان على نفسه بعيدًا عن الآخرين كما نراه يحدث في أوجه متعدّدة في العالم - فالخطيئة واقع اجتماعيّ شخصيّ وجزء من الأحداث اليوميّة في حياة الإنسان - وهي، قبل كلّ شيء، عقبة في طريق تتميم الحياة الأبديّة، من أجل تحقيق الخلاص الشامل.

مفهوم الخلاص الكونيّ، الذي تمّ الإجماع عليه بصعوبة بالغة، من أجل امتداد آفاق إمكانيّة تحقيق الخلاص، يقود الفكر اللاهوتيّ إلى موضوع حضور الله الذي يستخدم الأداة البشريّة في إتمام خطّته في العالم، وبالتالي إلى المسألة الإيمانيّة ودورها في العمل البشريّ في التاريخ. كما في مسألة الخلاص، فعندما ينظر الإنسان إلى هذا العالم، يدرك أنّ «الحياة الحقيقيّة» ليست تلك التي تتحقّق خارج الحياة الدنيا، بل

("Working Draft of the Medellín Conference," in *Between Honesty and Hope*, p. 189).

(11) *Ibid*, pp. 187-88.

بداخلها. قيمة التوبة من أجل الخلاص لا تعني الابتعاد عن هذا العالم، لأنّ الخلاص هبة الله لنا منذ البدء، وليس جزاءً عرضيًّا، فيعطي هذه الحياة معناها الجوهريّ الذاتيّ. يفسّر اللاهوت الكتابيّ كلمة التوبة وعلاقتها بالخلاص من منظور الرسالة النبويّة (ملكوت الله السماويّ يتحقّق هنا على كلّ الأرض بالتغيير الفكريّ الناتج عنه تغيير الأفعال) على مفهوم التوبة بالابتعاد عن هذا العالم من أجل الحصول على الخلاص (مفهوم ينحصر في حياة ما بعد الموت)(١٢).

ومما لا شكّ فيه أنّ هذا النهج الكيفيّ، الذي شهد مشاركة نحو تأكيد لا لبس فيه عن الخلاص الكونيّ، جاء نتيجة لظهور الإلحاد، وخاصّة في قلب الدول المسيحيّة. فغير المؤمنين بحضور الله لا يهتمّون بالخلاص الأخرويّ، وكذلك مؤمنو بعض الديانات الأخرى؛ حيث يعتبرون الخلاص من أجل حياة أبديّة هو تهرّب من الإجابة على القضيّة الوحيدة التي تعنيهم، ألا وهي الوجود الدنيويّ. فالنهج الكيفيّ لمفهوم الخلاص يسعى إلى الإجابة على ذلك السؤال(١٣).

لقد سمحت لنا التطوّرات التي استعرضناها هنا إلى استرداد عنصر جوهريّ لمفهوم الخلاص بعد أن طغى عليه لفترة طويلة مفهوم الأعمال الصالحة التي يُقاس

(١٢) فيما يتعلّق بتفسير التطويبات بحسب إنجيل لوقا من وجهة النظر هذه انظر الفصل الثالث عشر من كتابنا هذا. في مقال مهمّ حول مفهوم الخلاص الذي ذكرناه آنفًا يلاحظ خوان لويس سيجوندو اختلافًا في التركيز بين تفكير القدّيس بولس وسائر كتّاب العهد الجديد، اختلافًا يوازي ما أشرنا إليه، ويستخلص سيجوندو الآتي: «نستطيع القول أنّ المسيحيّة، على الرغم من كونها مثل الأديان الأخرى التي تعتقد بخلاص يأتي من خارج الأرض حيث تؤمن بخلاص مطلق، إلّا أنّها تختلف عنهم لأنّها أدخلت هذه القيمة المطلقة في قلب الواقع التاريخيّ للوجود البشريّ، وإن بدا في ظاهره مُدَنَّسًا» ("Intelecto y salvación," p. 87).

(١٣) منذ بضعة سنوات قارن كريستيان دوكوك هذين الموقفين من وجهة نظر مختلفة: «ما كان يهمّ عالم اللاهوت الطريقة التي عمل بها الأشخاص فيما يتعلّق بغايتهم العلويّة، ما يهمّ (اللاهوتيّون) اليوم هو ما يقوم به الأشخاص».
("Eschatologie et réalités terrestres," *Lumière et Vie* 9, no. 50 [November-December 1960]: 5).

بها استحقاق الإنسان للحياة الأبديّة. لقد استعدنا مفهوم نعمة الخلاص الحاضرة عبر الأزمنة، الخلاص وتحقيقه في الشركة مع الله ومع الآخرين، وفي قدرة هذه النعمة الإلهيّة على تغيير التاريخ وتوجيهه نحو الخلاص المتمَّم.

**التاريخ واحد**

يقودنا ما أشرنا إليه في الفقرة السابقة إلى التأكيد على أنّ تاريخ الكون غير منقسم بين تاريخ مُدنَّس وآخر مُقدَّس، أو «بالمزج بينهما» أو «بأنّهما مرتبطين ارتباطًا وثيقًا»، بل إنّ المصير البشريّ مسار واحد يلتقي في المسيح سيّد التاريخ، الذي دخل تاريخ العالم كإنسان كامل وافتداه. وهكذا أُدخل العالم في تدبير الله الخلاصيّ ليسير بالأزمنة إلى تمامها. تاريخ الخلاص هو لُبّ التاريخ البشريّ. ولقد توصّل الوعي المسيحيّ إلى هذه النظرة الموحَّدة بعد تطوّر موازٍ لمفهوم الخلاص، إذ يسير تاريخ الخلاص عبر تاريخ البشر بدون انقسام بينهما. يتطوّر إذًا الفكر اللاهوتيّ من النهج الجوهريّ المجرّد إلى نهج وجوديّ تاريخيّ ظاهر للعين، فالمؤمن بنعمة الله المُخلِّصة هو وحده المدعوّ إلى الدخول في شركة مع الله. وكلّ تأمّل أو كلّ فكر، وإنْ اختلف حول مفهوم الخلاص، يجب أن يستند إلى هذه الحقيقة: عمل الله الخلاصيّ يعطي الحياة على الأرض[١٤]. ينبغي أن يتحرّك مسار التاريخ البشريّ نحو الأفق الخلاصيّ، وحين يحدث ذلك، سوف تتجلّى أبعاد مفهوم الخلاص ويظهر جوهر معناه. بيد أنّ اللاهوت المعاصر لم يعطنا بعض العناصر الكافية التي تساعدنا على التعبير الواضح عن الوجود الإلهيّ في التاريخ البشريّ الذي يحوّله ويعزّزه[١٥]. نحن نعمل، من جهة، في ظلّ الخوف من الوقوع مرّة أخرى في ازدواجيّات عقيمة ومن جهة أخرى، نعمل في ظلّ الخوف

---

(١٤) انظر الفصل الخامس من كتابنا هذا.

(١٥) انظر في المفهوم ذاته المجهود الذي قام به جون پيير جوشوا الدومنيكاني (J.P Jussua, OP).

الدائم بعدم الحفاظ على الحقيقة الإلهيّة الواحدة، أو بإنكار فرادة الإيمان المسيحيّ. وعلى الرغم من تنوّع طرق وأنماط تسعى لفهم الوجود الإلهيّ في التاريخ، إلّا أنّ ذلك لا يتناقض مع الحقيقة الجوهريّة بأنّ تاريخ البشريّة تاريخ واحد لا ينفصم(١٦)، وتأكيد لهويّة يسوع المسيحانيّة شخصًا تاريخيًّا حقيقيًّا أعلن الحقيقة في صميم وجودنا البشري.

يقدّم لنا الكتاب المقدّس موضوعين عظيمين لتوضيح هذه الحقيقة الجوهريّة ويوفّر لنا فهمًا أفضل لأفقهما. يدور هذان الموضوعان حول العلاقة بين الخليقة والخلاص وبين الوعود الأخرويّة.

---

(١٦) نورد شهادة اثنين من علماء اللاهوت يُعتبران مُعتَدلَين: من وجهة نظرة كتابيّة يؤكّد پيير جرولو اليسوعيّ (Pierre Grelot): «أنّ التاريخ المدنَّس والتاريخ المقدَّس ليسا بحقيقتين منفصلَتين كانا يدوران بشكل متوازٍ، بل تتداخل إحداهما مع الأخرى. واقعيًّا هناك تاريخ بشريّ واحد يدور في الوقت عينه على مستويين. تعملُ نعمة الفداء، والتي تشكل مسيرتُها السرّية التاريخَ المقدَّس، في قلب التاريخ المدنَّس... يتضمَّن التاريخُ المقدّس كلَّ التاريخ المدنَّس والذي يجد فيه في النهاية إدراكًا لمعناه». بعد ذلك يضيف الكاتب: «في قلب التاريخ المدنَّس، والذي يغطّي كلّ القرون، يوجد لدى التاريخ المقدّس نقاط تبزغ فتسمح بمعرفة الواقع واكتشاف جوانبه الأساسيّة».

(*Sens chrétien de l'Ancien Testament* [Tournai: Desclée & Cie, Éditeurs, 1962], p. 111).

إلّا أنّ فكرة «بزوغ نقاط» تبدو غير واضحة تمامًا. فهل لديهم تاريخهم الخاصّ داخل تاريخ البشريّة العامّ؟ أهُم ضروريّون لتأسيس حقيقة التاريخ المقدّس؟ أم هم ليسوا أكثر من تفسير للتاريخ على ضوء كلمة الله؟ بالنسبة لهذا الجزء يعتقد إيميل ريدو بأنّه «لو كانت مهمّة العالم والبشريّة مهمّة فائقة للطبيعة، فلن يكون هناك في الحقيقة وبالمعنى العميق للكلمة أيّ شيء سوى حقيقة فائقة للطبيعة. العالم المدنَّس لا شيء سوى عبث فيما يتعلّق بالعالم الفائق للطبيعة بحسب الإيمان».

("Y a-t-il un monde profane?" *Nouvelle Revue Théologique* 88, no. 10 [December 1966]: 1080)

ولا يُضعف هذا بالنسبة له وجود مرحلة مؤقّتة لأنّنا أمام «ديالكتيك حيٌّ للعلاقة، من ناحية، مع عالم مدنَّس فقط بقدر ما لا يُعتَبر مؤلّهًا، ومن ناحية أخرى، حقيقة فائقة للطبيعة تسعى إلى استثمارها وإنقاذها وتأليهها» (نفس المرجع ص ١٠٨٢). يبدو موقف كارل رانر غامضًا، انظر

"History of the World and Salvation-history," in *Theological Investigations*, 5:97-114. See also Ovidio Pérez Morales: *Fe y desarollo* (Caracas: Ediciones Paulinas, 1971), p. 49.

## الخليقة والخلاص

يؤسّس الكتاب المقدّس الرباط الوثيق بين الخليقة والخلاص، هذا الربّاط الذي يستند على الخبرة التاريخيّة والمُحرِّرة في سفر الخروج. يعرّضنا تجاهل صلة الخليقة بالخلاص لازدواجيّة هاتين الفكرتين، وبالتالي فقدان ثراء العلاقة بين هذين الفعلين وإدراكنا الصحيح لعمل المسيح الخلاصيّ.

### الخليقة: العمل الخلاصيّ الأوّل

يتعامل الكتاب المقدّس مع موضوع الخليقة ليس من أجل إشباع البحث الفلسفيّ على مستوى الوجود، فغرض الكتاب المقدّس مختلف تمامًا.

إنّ صميم الإيمان الكتابيّ هو، قبل كلّ شيء، الإيمان بوجود الله الذي يعلن عن نفسه في التاريخ، والإيمان بمحبّته المخلّصة لجميع البشر. فالخليقة ليست مرحلة سابقة للخلاص، بل جزءًا من خطّة الله الخلاصيّة: «تبارك الله أبو ربّنا يسوع المسيح... اختارنا فيه قبل إنشاء العالم لنكون في نظره قدّيسين بلا عيب في المحبّة، وقدَّر لنا منذ القدم أن يتبنّانا بيسوع المسيح على ما ارتضته مشيئته» (أف ١:٣–٥)[١٧]. إنّ عمل الله لم يتوقّف في بدء الخليقة، فما سبق ففعله لا يتوقّف، إذ يبقى الله نفسه يعمل في حياة جميع البشر ليكونوا أولاده[١٨]. كما يقدّم الكتاب المقدّس الخليقة كأوّل عمل خلاصيّ؛ يفسّر عالم الكتاب المقدّس جيرهارد فون راد الخليقة «بعمل يهوه في التاريخ»، ولم

(17) See Heinrich Schlier, *Der Briefe an die Epheser* (Dusseldorf: Patmos-Verlag, 1958), pp. 37-48.

(١٨) انظر أفكار بيت شنونبرج حول التطبيقات المتبادلة بين الخلق والعهد في *Covenant and Creation* (London: Sheed and Ward, 1968), pp. 141-49.

يكن هذا العمل مجرّد فكرة في فترة زمنيّة، بل أعمال خلاصيّة[19] في التاريخ»[20]. في البدء الذي قرّره الله، في البدء الذي فيه تبدأ الخليقة، يبدأ الكون، يبدأ التاريخ، يبدأ نضال الإنسان، ورحلة يهوه الخلاصيّة. يلغي الإيمان بعقيدة الخلق عنها التفسيرات الأسطوريّة الخارقة للطبيعة، فهذا هو عمل الله الذي يعمل في التاريخ من أجل خلاص البشريّة محور الخليقة، متكاملة وصانعة للتاريخ.

يتميّز سفر أشعياء عن كتب بقيّة الأنبياء في العهد القديم بالتنبّؤات الكثيرة عن السيد المسيح[21]، وطالما يُشار إلى نصوصه باعتبارها واحدة من أغنى وأوضح التعبيرات عن إيمان شعب بني إسرائيل بالخليقة، والإشارة هنا على عمل يهوه الخلاصيّ. إله إسرائيل يُفهَم معناه الأصليّ فقط في هذا السياق: «والآن هكذا قال الربّ خالقك يا يعقوب وجابلك يا إسرائيل: لا تخف فإنّي قد افتديتك ودعوتك باسمك، إنّك لي» (٤٣: ١؛ راجع أيضًا ٤٢: ٥-٦). ويتركّز التأكيد على الخلاص (أو العهد). إنّ يهوه هو الخالق والمُخلِّص في آنٍ واحد: «لأنّ زوجك هو صانعك، ربّ القوات اسمه، وفاديك هو قدّوس إسرائيل يُدعى إله الأرض كلّها» (٥٤: ٥). سُبِّح يهوه الخالق المُخلِّص بالمزامير (راجع مزامير ٧٤ و٨٩ و٩٣ و٩٥ و ١٣٥و١٣٦)

(19) Gerhard Von Rad, *Old Testament Theology*, trans. D. M. G. Stalker (New York: Harper and Brothers, 1962), 1: 139; see also Von Rad's, *Genesis*, trans. John H. Marks (London: SCM Press Ltd., 1961).

(٢٠) «خلق العالم (موضوع الأيام الستّة) يفتح آفاق التاريخ، عند شعب بني إسرائيل (يعقوب) لم يُعبِّر عن الخلاص إلّا داخل الإطار اللاهوتيّ المناسب له أي خلق الله للعالم لأنّ الخلق مرتبط بسبب وجود شعب بني إسرائيل (يعقوب)».

(Von Rad, *Old Testament theology* [New York: Harper & Row, Publishers, 1965], 2: 341-42).

(21) A. Jacob, *Théologie de l'Ancient Testament* (Neuchatel: Delachaux et Niestlé, 1953), p. 43

فيما يتعلّق بأشعياء الثاني انظر المقال الرائع الذي كتبه

A. Gamper, "Der Verkündigungsauftrag Israels nach Deutero-Jesaja," *Zeitschrift für Katholische Theologie* 91 (1969): 411-29.

لأنّ الخليقة ذاتها عملًا خلاصيًّا: «هكذا قال الربّ فاديك وجابلك من البطن: أنا الربّ صانع كلّ شيء ناشر السموات وحدي وباسط الأرض: فمن كان معي؟» (أش ٤٤: ٢٤؛ راجع أيضًا سفر عا٤: ١٢ وما يليها، و٥: ٨ وما يليها؛ سفر أر ٢٥: ٣٣ وما يليها، والفصل ٢٧: ٥، والفصل ٣٢: ١٧؛ سفر ملا ٢: ١٠). الخليقة هي عمل الربّ الخلاصيّ. يقول رندتورف[٢٢]: «لا يمكن لنا أن نتصوّر التحامًا مكتملًا بين عقيدة الخلق والإيمان بعمل الله الخلاصيّ أكثر من ذلك».

**التحرير السياسيّ: خلق الذات الإنسانيّة**

الخروج من أرض مصر حقيقة تاريخيّة وموضوع كتابيّ خصب يثري مفهوم الخلاص المحرِّر آخذين في الاعتبار المعنى الأصليّ لهذا الموضوع من سفر الخروج[٢٣]. ويتّصل فعل الخليقة، بل يرتبط ارتباطًا وثيقًا، بفعل خلاص شعب إسرائيل من عبوديته في أرض مصر. النبي أشعياء، وهو خير شاهد على هذا العمل الخلاصيّ، يكتب في منفاه: «استيقظي، استيقظي، البسي العزّة يا ذراع الربّ استيقظي كما في قديم الأيّام وأجيال الدهور. ألستِ أنتِ التي سحقتِ رهب وطعنتِ التنين؟ ألست أنتِ التي جفّفتِ البحر مياه الغمر العظيم فجعلتِ أعماق البحر طريقًا يعبر فيه المفتدون؟» (٥١: ٩–١٠). تشير هذه الكلمات إلى حدثين متزامنين: الخليقة والتحرّر من أرض مصر. ترمز كلمة رهب في سفر أشعياء إلى مصر (٣:٧؛ راجع

(22) Rendtorff, "Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens bei Deuterojesaias," *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 51 (1954): 10, cited by Walter Kern, "La creación como presupuesto de la Alianza," in *Mysterium Salutis* (Madrid: Cristiandad, 1969), 1:503; original German: *Mysterium Salutis* (Einsiedeln, Zurich, Cologne: Benziger Verlag, 1967).

(٢٣) من المعروف أنّ روايات الخلق أثّر فيها الخروج والعهد تأثيرًا كبيرًا. هذه هي الحالة فيما يُسمّى بالتقليد الروائيّ اليهوي سفر التكوين ٢: ٤ – ١٦ يتّبع خطّ موضوع العهد.

أيضًا مز ٤:٨٧)، وبالمثل ترمز كلمة رهب إلى الهاوية التي يقاومها يهوه ويتغلّب عليها من أجل خلق العالم (مز ٧٤: ١٤؛ وكذلك ٨٩: ١١)[٢٤]. إنّ «مياه الغمر العظيم» تلك التي تحيط العالم والتي منها قامت الخليقة، هي أيضًا البحر الأحمر الذي عبره العبرانيّون نحو الخروج. الخليقة والتحرّر من مصر عمل خلاصيّ واحد. كما تأتي العبارة التِقنيّة جابل للمرّة الأولى في قصّة الخليقة الأولى في اش ٤١: ٢٠ وأيضًا في تث ٣٢: ٦ لتشير إلى إنشاء شعب إسرائيل. أعمال يهوه الخلاصيّة في التاريخ تظهر في جهاد الإنسان الذي يقبل نعمة الربّ فتصير أعضاءه آلات برّ (اش، الفصول: ٤١: ٢٠؛ ٤٣: ٧؛ ٤٥: ٨؛ ٤٨: ٧)[٢٥]. الله الذي يحرّر شعب إسرائيل هو أيضًا خالق العالم.

يحمل عمل تحرير شعب إسرائيل بُعدًا سياسيًّا. فهو كسر حالة الاستبداد والبؤس من أجل بداية جديدة، من أجل مجتمع جديد يسود فيه العدل والتآخي. عمل الله الخلاصيّ هنا هو من أجل قمع الفوضى وخلق نظام جديد. تصف الفصول الأولى من سفر الخروج الاضطّهاد الذي عاشه الشعب العبرانيّ في مصر «بيت العبودية»، (خر ١٣: ٣؛ ٢٠: ٢؛ تث ٥: ٦) والسُخْرة (خر ١: ١٠-١١)، والشتات والاغتراب (٥: ٦-١٤)، والاستعباد (١: ١٣-١٤)، والإكراه على تحديد النسل (١: ١٥-٢٢). اختار يهوه موسى كأداة لجلب تلك النكبات: «فقال الربّ: «إنّي قد رأيت مذلّة شعبي الذي بمصر، وسمعت صراخه بسبب مسخّريه، وعلمت بآلامه. فنزلت لأنقذه من أيدي المصريّين وأصعده من هذه الأرض... وقد رأيت الظلم الذي ظلمهم به المصريّون فالآن، اذهب! أرسلك إلى فرعون. أخرج شعبي بني إسرائيل من مصر"» (خر ٣: ٧-١٠).

(24) See Jean Steinmann, *Le prophète Isaïe* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1950), p. 221.

(25) See Kern, "*Creación como presupuesto*."

يكلّم موسى هذا الشعب بصفته قائدًا له باسم الله، وبدأ نضاله الشاقّ الطويل من أجل تحرير الشعب، الذي تمرّد على قائده في البداية و«لم يسمعوا لموسى لضيق أنفاسهم والعبوديّة القاسيّة» (٦: ٩). وحتّى بعد أن غادروا مصر، عندما تعرّضوا للتهديد من قِبل جيوش فرعون، تذمّروا: وقالوا لموسى «أمِن عدم القبور بمصر أتيت بنا لنموت في البريّة؟ ماذا صنعت بنا فأخرجتنا من مصر أليس هذا ما كلّمناك به في مصر قائلين: دعنا نخدم المصريّين، فإنّه خير لنا أن نخدم المصريّين من أن نموت في البريّة؟» (خر١٤: ١١-١٢). وفي خضمّ البريّة، ومع مواجهتهم الصعوبات الأولى، قالوا له إنّهم يفضّلون الأمان في الرقّ-وقد بدأوا ينسون سياط العبوديّة- على خلاص يجهلون نهايته: «ليتنا متنا بيد الربّ في أرض مصر، حيث كنّا نجلس عند قدر اللحم ونأكل من الطعام شبعنا» (١٦: ٣). عمل موسى على التهذيب التدريجيّ للشعب العبرانيّ حتّى يصبح على بيّنة بجذور القمع الذي عانوه والثورة عليه، وإدراك المعنى العميق للخلاص الذي أنعم الله عليهم به. خالق العالم هو خالق شعب إسرائيل ومحرِّره من أجل إقامة العدل: «هكذا قال الله الربّ خالق السموات وناشرها باسط الأرض مع ما ينبت منها... أنا الربّ دعوتك في البرّ، وأخذت بيدك... لتفتح العيون العمياء وتخرج الأسير من السجن، والجالسين في الظلمة من بيت الحبس». (اش ٤٢: ٥-٧).

عندما أدرك شعب بني إسرائيل سرّ الخليقة، انطلاقًا من سر الخروج، أدرك أيضًا حبّ يهوه له وتقديره للحرّيّة الإنسانيّة مُسخِّرًا التاريخ من أجل خلاص شعبه[٢٦]، هذا العمل الخلاصيّ حقيقة تاريخيّة عن حبّ الله للإنسان ونعمة أهداها الله له من أجل التَحَرّر الكامل.

(26) See Rubem Alves, *A Theology of Human Hope* (Washington, D. C.: Corpus Books, 1969), p. 129. See also Arnaldo Zenteno, *Liberación social y Cristo* (Mexico, D.F.: Secretariado Social Mexicano, 1971).

## الخلاص: إعادة الخلق والعالم المثاليّ

استدعاء يهوه إسرائيل ليس فقط لمغادرة مصر ولكن أيضًا وقبل كلّ شيء من أجل أن «أُصعده من هذه الأرض إلى أرض طيّبة واسعة إلى أرض تَدر لبنًا حليبًا وعسلًا» (خر ٣: ٨). الخروج هو المسيرة الطويلة نحو الأرض الموعودة التي تمكّن شعب بني إسرائيل من إقامة مجتمع خالٍ من البؤس والاغتراب. في جميع مراحل مسيرة التحرّر، نرى الوحي الإلهيّ غير منفصل عن سياق السرد بأكمله، أو بتعبير أدقّ، هذا السفر وهو يقدّم لنا حقائق تاريخيّة واقعيّة لم يقصد أن يسجّل الأحداث لأجل ذاتها، وإنّما أراد أن ندخل إلى الأعماق لنكتشف التفكّك الذي عرّضته الخطيئة ينتهي، وتحلّ العدالة مكان الظلم وينكسر القهر بالتحرّر منه. يحرّر يهوه الشعب العبرانيّ بفعل الخروج من أجل أن تكون أمّة مقدّسة على الأرض: «قد رأيتم ما صنعت بالمصريّين... فالآن إنْ سمعتم سماعًا لصوتي وحفظتم عهدي، فإنّكم تكونون لي خاصّة من بين جميع الشعوب، لأنّ الأرض كلّها لي. وأنتم تكونون لي مملكة من الكهنة وأمّة مقدّسة» (خر ١٩: ٤-٦). إله الخروج هو إله التاريخ والتحرّر السياسيّ أكثر منه إله الطبيعة. يهوه هو المحرِّر، وفادي إسرائيل (اش ٤٣: ١٤؛ ٤٧: ٤؛ ار ٥٠: ٣٤). ولا يكتمل التحرّر من أرض العبوديّة بدون عهد الله جوهر خبرة الخلاص. ويؤكّد جيلان: «قرار الله بالارتباط بشعبه هو قلب الوحي الذي دفع هذا الشعب نحو التحرّر من العبوديّة وكلّ ما يقهر إنسانيّة الإنسان، يتسجّل في زمانه منطبقًا على الواقع الذي حدث في التاريخ»[٢٧]. العهد والتحرّر من أرض العبوديّة جزآن من فعل واحد[٢٨] أدّى إلى التعرّف إلى الله الذي يتجلّى لنا. يتجلّى الأفق الأخرويّ في قلب

(27) Albert Gelin, "Moise dans L'Ancien Testament", in *Moïse, L'homme de L'Alliance* (Paris : Desclée & Cie, Éditeurs, 1955), p. 39.

(٢٨) فيما يتعلّق بالسمات الأساسيّة لموضوع العهد انظر ملاحظة:

الخروج بظهور رجاسة الخراب التي بظهورها يتحتّم الهرب بدون النظر إلى الوراء. كان جورج كازاليس[٢٩] على حقّ في تأوليه بأنّ «جوهر العهد القديم هو الخروج من عبوديّة مصر، والرحلة نحو الأرض الموعودة... لم يكن رجاء شعب الله مجرّد العودة إلى جنّات أسطوريّة تكثر فيها النعم والمسرّات، أو استعادة الفردوس المفقود، بل مسيرة إلى الأمام نحو مدينة جديدة، مدينة إنسانيّة وتآخ محورها يسوع المسيح»[٣٠].

سيُذكَر الربّ طوال تاريخ شعب بني إسرائيل بسبب خبرة الخلاص الذي به أعاد الله تنظيم العالم مثلما فعل في بداية التاريخ. إنّ الله الذي خلق الكون من الفوضى هو نفسه الإله الذي يقود إسرائيل من الاغتراب إلى التحرير. هذا هو عيد الفصح الذي تبنّاه الشعب العبرانيّ وربطه بخبرة خلاصه من العبوديّة. كتب أندريه نيهير ما يلي: «أوّل شيء يُعبِّر عنه الفصح العبرانيّ هو اليقين من الحرّيّة. فبالخروج بدأ عصر جديد للبشريّة: الخلاص من البؤس. لو لم يحدث فعل الخروج بشقّيه، تدبير الله الخلاصيّ وتفويض الإنسان أمره إلى التدبير الإلهيّ بكامل إرادته، لكان مسار البشريّة في التاريخ مختلفًا تمامًا، ولمّا كان الفداء، خروف الفصح، هو جوهر الخروج من نير العبوديّة والتحرّر منها... كلّ قيد للحرّيّة ليس إلّا أمرًا عرضيًّا؛ فكلّ البؤس لا يدوم. ونَفَس الحرّيّة الذي انطلق منذ الخروج قد هبّ في أنحاء العالم ليبدّد كلّ القيود وكلّ البؤس»[٣١]. تعمّ ذكرى الخروج صفحات الكتاب المقدّس وتدعونا إلى

---

Beltrán Villegas, "El tema de la Alianza y el vocabulario teológico del A.T., "*Teologia y Vida* 2, no. 3 (July-September 1961): 178-82 and in a recent exgetical perspective, see the analysis of Paul Beauchamp, "Propositions sur l'Alliance de l'Ancien Testament comme structure centrale," *Recherches de Science Religieuse* 58, no. 2 (April-June 1970): 161-93.

(29) George Casalis.

(30) Cited by: "Christianisme et libération," p. 8.

(31) Neher, *Moses and the Vocation of the Jewish People*, trans. Irene Marinoff (New York: Harper Torchbooks, 1959), pp. 136-37.

قراءة متجدّدة لكلّ من العهدين القديم والجديد.

عمل المسيح الخلاصيّ لتتميم الفداء هو جوهر لاهوت الخلاص في خبرة الخروج. فعمل المسيح الكفّاريّ، أصل كلّ خليقة، هو أيضًا الولادة الثانية للخليقة (راجع قول١: ١٥-٢٠؛ و١ قور ٦:٨؛ عب ١: ٢؛ وأف ١:١-٢٢)[٣٢]. ولا سيّما في مقدّمة إنجيل يوحنّا نجد نصًّا واضحًا عن عمل المسيح الكفّاريّ[٣٣]. ويرى بعض مفسّري الكتاب المقدّس أنّ إنجيل يوحنّا يشكّل الجوهر اللاهوتيّ لجميع الأناجيل[٣٤].

عمل المسيح الخلاصيّ هو الخليقة الجديدة. فيتحدّث بولس عن «خليقة جديدة» في المسيح (غل ٦: ١٥، و٢ قور ٥: ١٧). فمن خلال هذه «الخليقة الجديدة»، أي، من خلال الخلاص الذي بذله المسيح، تكتسب الخليقة معناها بالكامل (روم ٨). يحرّر عمل المسيح الخلاصيّ الإنسان من الخطيئة ومن كلّ عواقبها في آنٍ واحد: الجشع والقمع والكراهية. يفي هذا التحرير بطريقة غير متوقّعة بوعود الأنبياء ليخلق شعبًا مختارًا جديدًا، وهو هذه المرّة البشريّة جمعاء. للخليقة والخلاص جوهر كريستولوجيّ في المقام الأوّل، فالتجسّد «خلق» واستعلان «للوجود الجديد» و«الخليقة الجديدة» في

(٣٢) انظر شرح بعض من هذه النصوص في:
Franz Mussner, "Creación en Cristo," in *Mysterium Salutis*, 1: 506-11.

(33) See Charles Harold Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge [Eng.]: University Press, 1953), p. 269; Charles Kingsley Barrett, *The Gospel According to St. John* (London : S. P. C. K., 1955), pp. 125-32; and A. Feuillet, "Prologue du quatrième Évangile," *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, fasc. 44, 1969, col. 623-88.

(٣٤) «بشكل تخطيطيّ نستطيع القول بأنّ القدّيس يوحنّا أراد تُقسّم حياة المسيح على سبع مراحل تتكوّن من سبعة أيام في سبعة أسابيع. نخطئ إن ظننّا أنّ ذلك كان مجرّد لعبة صبيانيّة قام بها الإنجيليّ أو مجرّد محاولة مصطنعة أو مناسبة للإحاطة بحياة المسيح. فهذا المخطّط يتوافق فعليًّا مع مقدّمة إنجيله التي تقوم بعمل توازٍ بين عمل الخلق وعمل المسيح. فالمرّات السبع المكوّنة من سبعة أيّام للخدمة المسيّانيّة تعبّر عن سبعة أيّام الخلق».
*St. John's Prologue*, trans. Carisbrooke Dominicans [Westminster, Md.: Newman Press, 1957], p. 107.

يسوع لا يُمكن أن يُفهم إلّا على أنّه حبّ الله للإنسان متجسّدًا بيسوع المسيح: « هو صورة الله الذى لا يُرى وبكر كلّ خليقة. ففيه خُلق كلّ شىء ممّا في السموات وممّا في الأرض، ما يُرى وما لا يُرى، أأصحاب عرش كانوا أم سيادة أم رئاسة أم سلطان، كلّ شىءٍ خُلق به وله» (قول١: ١٥-٢٠)[٣٥].

الإنسان محور الخليقة، وهو الذي دعاه الخالق ليس فقط ليُعيده إلى العمل الدنيويّ في الأرض، بل ليرتقي إلى صورة الله بمحبّته لجميع البشر (قول ١: ٢٨). حدث التحرّر من «أرض العبوديّة» مرتبط، بل متزامن مع خبرة الخليقة ليضيف عنصرًا رئيسيًّا: الحاجة إلى مشاركة الإنسان الفعّالة والمكان الذي عليه يُبْنى مجتمع أكثر إنسانيّة. الإيمان بكلمة الله «المتجسّدة» في الخليقة، هذا الجسد الذي ينمّي الإنسان ويخرجه من خبرة العبوديّة، كما أخرج الله شعبه من أرض مصر، ويحثّه على تغيير وجهته ونظرته، وعلى العمل غير المنقطع نحو بناء مجتمع مقدّس على الأرض، يعيش فيه الإنسان إنسانيّته[٣٦]. ترتقي البشريّة بالعمل، بالخبرة الحياتيّة، بتغيير العالم، بخروج العبوديّة منها من أجل بناء مجتمع عادل، وباختيارها الحرّ لمسارها في التاريخ.

السلطة التي أعطاها الله للإنسان، كما أبرزها سفر التكوين، إنّما هي سلطة مسؤولة، على الإنسان أن يمارسها بشكل يحفظ كرامة ما أُعطي له ويصونها بل

(35) See Severino Croatto, "La creación en la Kerygmática actual," in *Salvación y construcción del mundo*, pp. 95-104; A. Feuillet, *Le Christ sagesse de Dieu d'après les Épitres pauliennes* (Paris: J. Gabalda et Cie, 1966)

فيما يتعلّق بهذا العمل وهذا الموضوع بوجه عامّ، انظر:

Juan Alfaro, *Hacia una teología del progreso humano* (Barcelona: Herder, 1969, p. 22, no. 22).

(٣٦) أشار إلى ذلك بوضوح هارفي كوكس في (*The Secular City*) إلّا أنّه يجب توضيح أنّ «نزع القدسيّة» هذا يشير إلى شيء مختلف عن «المقدّس». ليس ما لا يُمَس وما ينعزل عن كلّ ما يأتي من الحياة الدنسة، بالأحرى شيء حاضر وفعّال في قلب التاريخ البشريّ.

يدافع عنها وقت الخطر. إن لم تسهم هذه السلطة الممنوحة من الربّ من أجل خير الإنسانيّة، من أجل تحرير الإنسان، متضامنة مع كلّ شيء في التاريخ، فهي سلطة لا تساوي شيئًا. يستجيب الربّ لحاجة الإنسان إلى التحرّر بدعوة موسى وسيطًا ليحقّق شعب الخروج خلاصه من أرض مصر، من أجل خلق ذاته، ويسمح لنا بالارتقاء فوق عبارات شعريّة ولغة تصويريّة بالتفحّص العميق لعلاقة الخليقة بالخلاص كما يعلنها بقوّةٍ الكتاب المقدّس.

خبرة الخروج نموذج لم يفقد حيويّته وعصريّته نظرًا لتجارب مماثلة يمّر بها شعب الله عبر التاريخ. كما يكتب أندريه نيهير، «يحدث فعل الخروج بشقّيه، تدبير الله الخلاصيّ وتفويض الإنسان أمره إلى التدبير الإلهيّ بكامل إرادته»، فهي خبرة حياتيّة تشكّل إيماننا بمحبّة الآب لنا. في المسيح وبالروح القدس أصبح الأشخاص متّحدين في قلب التاريخ في مواجهتهم وصراعهم ضدّ كلّ ما يقسّمهم ويتعارض مع كرامتهم الإنسانيّة. ولكنّ الفاعلين الحقيقيّين لهذا السعي من أجل الوحدة البشريّة هم أولئك الذين يتعرّضون للاضطهاد اليوم (اقتصاديًّا وسياسيًّا وثقافيًّا)، ويناضلون من أجل تحرّرهم[٣٧]. الخلاص– محبّة الله الكاملة والمجّانيّة لنا، العلاقة الحميمة التي تربط بين جميع البشر والله– هو تلك القوّة الداخليّة وانفتاح العقل الكُلّي لديناميّة الخلق تدفع الإنسان إلى ممارسة وظيفته الكونيّة على مستوى الأرض.

عندما نؤكّد بأنّ الإنسانيّة ترتقي بذاتها من خلال الاستمرار في عمل الخلق عن

---

(٣٧) يقول ذلك فريتس فانون بعناية: «تثقيف الشعب سياسيًّا... يعني أن نحاول بلا هوادة وبحماس أن نعلّمهم أنّ كلّ شيء يعتمد عليهم، إذا حدث ركود فذلك خطأهم وإذا تقدّمنا فالفضل يعود إليهم. فلا يوجد ديموروجوس (خالق الكون الماديّ)، ليس هناك رجل مشهور سيتولّى مسؤوليّة كلّ شيء، فالمبدع هو الشعب عينه واليد السحريّة هي في النهاية يدّ الشعب»

(*The Wretched of the Earth*, pp. 157-58).

طريق ممارستها لوظيفتها الكونيّة، فنحن نؤكّد بأنّ الإنسانيّة تضع نفسها، من خلال وظيفتها الكونيّة، في إطار عمليّة خلاصيّة تحتضن الجميع. العمل بدون انقطاع من أجل تغيير هذا العالم، هو جوهر الإنسانيّة التي تعمل من أجل بناء المجتمع الإنسانيّ بل وللحفاظ عليه. وبالمثل، فالنضال ضدّ البؤس والاستغلال واللاعدالة هو بالفعل جزء من العمل الخلاصيّ والتوجّه نحو إتمامه مكتملاً. كلّ هذا يعني أنّ بناء المدينة الزمنيّة ليست مجرّد مرحلة «أنسنة» أو «ما قبل الكرازة»، كما كان المنظور اللاهوتيّ من فترة ليست بالبعيدة، بل أن تصبح جزءًا من خبرة الخلاص التي تحتضن البشريّة جمعاء والتاريخ البشريّ كلّه. على الفكر اللاهوتيّ إذًا وهو يُسلّط على كيان الإنسان وأعماله أنوار العقل البشريّ والوحي الإلهيّ في آنٍ واحد أن يشمل مفهوم ملكوت الله كنظام اجتماعيّ جديد، يضمن المساواة للجميع.

### وعود آخر الأزمنة

كلّ ما ورد في الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد يخبرنا بالتفصيل عن قصّة خلقنا، وسقوطنا. أمّا التنبّؤات المتعلّقة «بالأيّام الأخيرة» فهي تصف خلاص إسرائيل النهائيّ بمظاهر مختلفة، إلّا أنّها مرتبطة كلّها ببعضها البعض، وكلّها تنبّؤات تمهّد تمهيدًا مباشرًا لخلاص البشريّة جمعاء.

### وارثو وعد الله بنعمة الحياة الأبديّة

الكتاب المقدّس هو إعلان عن حبّ الله وتجسّده من أجلنا، وهو العهد الذي قطعه الله من أجل البشر. الكلمة اليونانيّة التي يستخدمها العهد الجديد للدلالة على وعد الله تعني أيضًا «كتاب العهود»، و«الإعلان»، و«الخبر»، وكلمة (evangelion) هي الكلمة المركّبة من لفظتين يونانيّتين (Eu ايو) بمعنى (مرحي، جيّد، حقيقيّ)

و(angelion أنجِليون) وهي (بشارة أو التبشير بالفعل) فالمعنى الصحيح للكلمة (التبشير بالسعادة الحقيقيّة)[٣٨]. هذا العهد، الذي هو في إعلان الربّ والخبر السارّ معًا، رسالة محبّة الله للإنسان هي جوهر الكتاب المقدّس. يقول جيلان «فالكتاب كلّه يسرد لنا إعلان وحي الله عن ذاته للبشريّة» ويجعله كتاب الرجاء، هذا الرجاء، كما يقول پيجي «أقوى من خبرات البشريّة ويُعلِمُنا بسرد تاريخ قيادة الربّ لنا التي تدفعنا إلى الخروج الدائم من أنفسنا، لكي يجلب إلى الواقع اليوميّ الذي نحياه اليقين بحضور الله في التاريخ واليوم، حضور يجلب الحياة والخلاص على الرغم من سقطات البشريّة»[٣٩]. يعلن الربّ وعده بتتميم هذا العهد ومشورة للإنسان أزليّة، ويبقى المستقبل مفتوحًا، لا مجال للشكّ في أنّ الله الذي بدأ في تحقيق مسار البشريّة في أحداث التاريخ سوف يقودها إلى النهاية، نهاية الأزمنة[٤٠]. تاريخ البشريّة هو في الحقيقة ليس في عزلة عن تاريخ الخلاص الذي يظلّ يبدو لنا بعيدًا عن متناولنا، ينفتح شيئًا فشيئًا للإنسان.

قدرتنا على الإيمان إنّما هي عطيّة من الله. هذه القدرة على الإيمان جعلت إبراهيم أبّ المؤمنين، «إذ رأى الله أمانة إبرام فدعاه للخروج إلى مكان مجهول، ولم يسأل إبراهيم كيف يعوله الله في البرّيّة، بل آمن بأنّ الله قادر أيضًا أن يقيم إسحق ويكون له نسل منه» (راجع تك ١٢: ١-٣؛ ١٥: ١-١٦). كما يقول القدّيس بولس في عبارة

(٣٨) لا يوجد في اللغة العبريّة مصطلح معيّن يعبّر عن فكرة العهد. فما يعبّر عن هذه الفكرة مجموعة من المصطلحات والتعبيرات مثل: البركة، الكلمة، القسم، الميراث، الأرض الموعودة: راجع:
Julius Schniewind and Gerhard Friedrich, “Epangelia,” in *Theological Dictionary of the New Testament*, 2: 576 ff.

(39) Peguy, *The Key Concepts of the Old Testament*, trans. George Lamb (New York: Sheed and Ward, 1955), pp. 36-37.

(40) Jürgen Moltmann, *Theology of Hope*, pp. 139 ff.

قويّة: «... كان الوعد لإبراهيم أو لنسله أن يكون وارثًا للعالم» (روم ٤: ١٣)[٤١]. لهذا السبب نرى مكانة إبراهيم عند يسوع، وعند يوحنّا المعمدان الذي يريد المؤمنين أن يتشبّهوا بإبراهيم في تقواه وإيمانه وأعماله (لو٣: ٨؛ و١٦: ١٣؛ و١٦: ٢٢؛ و١٩: ٩)، ويتكلّم بولس الرسول إلى أهل غلاطية بأنّ إيمان إبراهيم بوعد الربّ الله هو عطيّة من الربّ، وهو المثال الأوّل في الدعوة الإلهيّة للخلاص (غل٣: ١٦-٢٩؛ وروم ٤)[٤٢]. هذا العهد «ليتمّ الوعد للمؤمنين لإيمانهم بيسوع المسيح» (غل ٣: ٢٢). هو الوفاء بالعهد في المسيح، ربّ التاريخ والكون. برّر الله إبراهيم بإيمانه بروح الوصيّة وليس بالناموس، وكلام بولس هذا يفسح المجال أمام الأمم ليؤمنوا فيتبرّروا هم أيضًا ويصبحوا «ورثة العهد» (غل٣: ٢٩). هذا هو سِرّ العهد الذي ظلّ غير مرئيّ حتّى «ملء الزمان».

ولكن يتجلّى سرّ العهد في الوعود التي أبرمها الله على مرّ التاريخ، ليزداد ثراءً واكتمالًا. «وكان التَعبير الأوّل في تحقيق الوعد هو العهد»[٤٣]. وتحقّقت وعود الله لبني إسرائيل بالكامل وصارت مملكة إسرائيل. كانت هذه الوعود شرطيّة تتمّ فقط في حالة وفاء الشعب لعهد الله، وعندما خالف الشعب العبرانيّ وصايا الله وخان علاقته بإله الموعد، نقض العهد القديم، وإذ نأتي إلى العهد الجديد، والموحى به من الله

(٤١) يشير جوزيف هوبي إلى أنّ «موضوع العهد»، و«أن تكون وارثًا للعالم» لا يوجد بهذه الصياغة في فقرة سفر التكوين ١٥: ١-٧ التي يشير إليها القدّيس بولس. «هذه الأرض» التي وعد الله بها إبراهيم كانت أرض الكنعانيّين. ولكن في نصوص أخرى (تك ١٢: ٣ و٢٢: ١٧-١٨) اتّسع العهد بإعلان البركات التي ستحلّ على كلّ عائلات وأمم الأرض. حتّى الفكر اليهوديّ في تعدّد ممثّليه تخطّى مفهوم الأرض التي وعد بها إبراهيم حتّى تشمل العالم:

(*Saint Paul*, *Épitre aux Romains* [Paris: Beauchesne et ses Fils, 1957], p. 173).

(٤٢) في الواقع ليس ذلك أمرًا جديدًا. ففي العهد القديم دائمًا ما يتمّ التذكير بقَسَم الله للآباء. انظر
Deut. 1:8; 6:10, 18; 7:8; Ecclus. 44:19-23; Jer.11: 5; Mic. 7:20; Ps. 105:6-9.

(43) Gelin, *Key Concepts*, p. 37.

للعهد القديم، نرى كيف تحقّقت وعود الله لإبراهيم ونسله في خطّة الفداء في المسيح حيث إنّه في ملء الزمان جاء «الفادي» متمِّماً ملكوت الله[٤٤].

إنّ إرادة الله تتجاوز الواقعيّة الحاليّة المباشرة، والوعود الإلهيّة تؤكّد من جديد على العهد الذي لم ينضب، بل إنّها كلّها تؤكّد المبادرة الإلهيّة لصنع العهد. لذلك فالله هو الذي يَذْكُر العهد ويحافظ عليه ويحقّقه. أمّا الشعب فعليه أن يحفظ العهد. فهناك علاقة جدليّة حيويّة بين وعد الله الذي لا ينقض والتحقيق الجزئيّ لهذا الوعد. فقيامة المسيح من بين الأموات عهد، أي تدبير الله الخلاصيّ في التاريخ نحو المستقبل المطلق (أع١٣: ٢٣)؛ عمل المسيح الخلاصيّ «لم ينته» بالصليب و«لم يكتمل» كلّه؛ «فقيامة المسيح» صانع المستقبل والفاعل فيه[٤٥]. فمن خلال الإعلان التدريجيّ وسّع الروح القدس مفاهيم الرؤية الأخرويّة في العهد القديم إلى منظور عالميّ وملموس: بعض جوانب الأزمنة الأخيرة قد تحقّقت بالفعل في الأحداث التاريخيّة في المسيح في حين أنّ جوانب أخرى لم تتحقّق بعد، وتتجلّى باستمرار نحو المستقبل، وتخلق ديناميّة تاريخيّة دائمة. إذاً لقد كان غرض التجسّد الأوّل أن يعلن للناس الذات الإلهيّة (غل٣: ١٤؛ أف ١: ١٣؛ أع ٢: ٣٨-٣٩؛ لو ٢٤: ٢٩). إنّ الأحداث التاريخيّة تحمل قيمتها بذاتها بمقدار ما تكون محدَّدة ومعيّنة بإرادة الله؛ ليس تاريخ الخلاص سوى تاريخ الطريق

---

(٤٤) «ما يُسمَّى بالعهد الجديد ليس إلّا تحقيق العهد واستلام الميراث».
(L. Cerfaux, *The Church in the Thology of St. Paul*, trans. Geoffrey Webb and Adrian Walker [New York: Herder and Herder, 1959], p.35).
لكي نكون دقيقين يجب أن نقول «بداية استلام الميراث». إلّا أنّ مانقوله الآن بشأن تحقيق تاريخ العهد لا يجب أن ينسينا درس الخروج: معنى تأسيس الإنسان لذاته من خلال نضال سياسيّ تاريخيّ. في هذه النقطة نحن بعيدون عن فكرة يورجن مولتمان (Jürgen Moltmann, *Theology of Hope*) والذي انتقده روبم الفيس
Rubem Alves (*Theology of Human Hope*, pp. 55-68);
يعطي مولتمان الانطباع بأنّه أنحى جانبًا مشاركة الإنسان في تحريره.

(45) Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* 4/3, pp. 385 and 387, quoted by Moltmann, *Theology of Hope*, p. 87.

والوسائل التي اعتمدها الإله الحقّ والواحد في الكشف عن ذاته، وفي مصالحته مع الجنس البشريّ[٤٦]، جوانب لا غنى عنها لوعي دؤوب بأنّ العالم والتاريخ بحاجة إلى قوّة تفوقهما وتمنحهما الملء والكمال.

## الأخرويّة: المستقبل والتاريخ الحاضر

في السنوات الأخيرة، اكتُشِفَ البعد الأخرويّ- وبالتالي الوجود المسيحيّ- من جديد.

وفقًا للاهوت العقائديّ التقليديّ، كانت أطروحة «الأمور الأخيرة» (الموت، يوم الدينونة، جهّنم، نهاية العالم، والقيامة من بين الأموات) نوعًا من الهامشيّة، مستقلّة عن المواضيع الكبرى في الإيمان المسيحيّ. بدأ يُشار إلى هذه الأطروحة بالأخرويّة إسكاتولوجيا[٤٧]، تأتي كلمة «إسكاتولوجيّا» كمصطلح فنيّ، من أصل الكلمة اليونانيّة «eschatos» وهي تعني «الأخير» أو «النهاية»، وبالتالي فإنّ كلمة إسكاتولوجيا تعني العقيدة أو التعليم عن «الأمور الأخيرة» أو «نهاية الزمن»[٤٨].

نحو نهاية القرن التاسع عشر، ظهر موضوع الأمور الأخرويّة في الدراسات

---

(٤٦) يؤكّد مولتمان على أنّ «سبب الاستفاضة في قيمة العهد والثبات على ذلك في التاريخ يكمن في وعود الله التي لا تنضب، فتدخُّله في التاريخ لا يرهقه بل على العكس، يجد الله راحته في الواقع التاريخيّ الذي يتوافق معه تمامًا».
(*Theology of Hope*, p. 106).

(٤٧) طريقة التعبير هذه قديمة جدًّا؛ في عام ١٩٢٤ قال مانجنوت: إنّ الأخرويّة «استُخدمت منذ سنوات حتّى الآن، وبخاصّة في ألمانيا وإنجلترا للتعبير عن فرع من أخلاق اللاهوت النظاميّ المتعلّقة بنهايات الإنسان». وأشار إلى أنّ هذا المصطلح «لا يلقى حتّى الآن ترحيبًا عامًّا في اللاهوت الفرنسيّ».
(*Dictionnaire de Théologie Catholique*, s. v. "Eschatologie").

(٤٨) يُستَخدم مصطلح «إسخاتا» في سفر يشوع بن سيراخ ليُعبّر عن الموت والدينونة بعد هذه الحياة (٧: ٣٦؛ ٢٨: ٦؛ ٢٠ :٣٨).

اللاهوتيّة البروتستانتيّة الليبراليّة مثال يوهانس ڤايس[٤٩] وألبرت شڤايتسر[٥٠] عن رسالة يسوع وإيمان الجماعة المسيحيّة البدائيّة. يشير مولتمان إلى «أنّ وفاة المسيح على الصليب هي عصب كلّ العقيدة المسيحيّة، فإنّ كلّ النظريات المسيحيّة عن الله وعن الخليقة وعن الخطيئة وعن الموت تستمدّ محورها من صَلب المسيح... وفي جوهره الأخـرويّ»[٥١]. باكورة الفكر اللاهوتيّ عند كارل بارت عُرف في البداية باسم «اللاهوت الجدليّ»، جاعلًا الأخرويّة محور فكره. متأثّرًا بكانط، يشدّد فكر بارت الأخرويّ على سموّ الله وسيادته، وما وصفه هانس أورس فون بالتازار «بالأخرويّة العلويّة»: «الأزليّة هي شكل من أشكال الوجود الحقيقيّ؛ والزمن ليس سوى ضوءٍ وظلٍّ، أمّا الحقائق المطلقة فهي جوهر كلّ الأشياء[٥٢]، ونهاية كلّ الأشياء»[٥٣]. كان هذا هو المفهوم الأخرويّ الذي عقَّب عليه مولتمان قائلًا: «ذلك التأويل حال دون

(49) Johannes Weiss.

(50) Albert Schweitzer.

(51) *Theology of Hope*, pp. 37-39.

(٥٢) «يُفهَم الحديث عن الأمور الأخيرة بحسب الكتاب المقدّس بطريقة جذريّة على أنّه حديث عن حقيقة متعالية جدًّا عن جميع الأشياء، وأنّ وجود هذه الأشياء يجد جذوره في هذه الحقيقة، في الآخرة، وبالتالي تجد منبعها فيها حقًّا».

(Karl Barth, *Die Auferstehung der Toten* [Zurich, Evangelischer Verlag, 1953], p. 61; the first edition is 1924; English translation: *The Resurrection of the Dead*, trans, H. J. Stenning [New York; Fleming H. Revell Co. 1933]).

(٥٣) «الحديث عن تاريخ نهائيّ لنهاية الأزمنة يُفهم على أنّه حديث عن نهاية جذريّة فقط لحقيقة تسمو فوق كلّ الأحداث الزمنيّة، فالحديث عن نهاية التاريخ والزمان حديث عن ذلك الذي يؤسِّس كلّ الأزمنة وكلّ ما يجري فيها. يعطي التاريخ النهائيّ نفس المعنى للتاريخ الأصليّ. ومحدوديّة الزمن هي محدوديّة كلّ الأزمنة، وهذا مصدر الزمن» (نفس المرجع ص ٩٥).

These texts are cited by Raúl Gabás Pallas, *Escatologia protestante en la actualidad* (Victoria: Editorial Eset, 1964), pp. 67-68;
يعرض المؤلِّف أفكار أهمّ اللاهوتيّين البروتستانت حول هذه المسألة.

انطلاق الأبعاد الأخرويّة في اللاهوت العقيديّ»(٥٤).

اكتسب البعد الأخرويّ أهمّيّة متصاعدة(٥٥)، إذ أثار المصطلح نفسه الجدل حوله(٥٦)؛ ونوقش مفهومه من جوانب عديدة(٥٧). بيد أنّ مؤوّلي اللاهوت العقائديّ اتّفقوا على نظريّة واحدة، ألا وهي أنّ الكتاب المقدّس يقدّم الأخرويّة باعتبارها القوّة الدافعة للتاريخ الخلاصيّ الذي يتوجّه جذريًّا نحو المستقبل المطلق. النظرة الأخرويّة إذًا ليست مجرّد عنصر آخر من العقيدة المسيحيّة، بل المفتاح إلى فهم الإيمان المسيحيّ.

مسندًا دراسته على تفسير صارم للعهد القديم، توصّل جيرهارد فون راد إلى توضيح الأحداث الأخرويّة، إذ يعتقد بأنّه فرضٌ باطل أن ننظر إلى الأخرويّة على أنّها «جسم من الأفكار التي تكوّنت من توقّعات كونيّة وأسطوريّة معقّدة بشأن المستقبل، والتي استخلص منها الأنبياء ما يناسبهم»(٥٨). ويواصل فون راد قائلًا: «لا يكفي أن نُعيِّن مصطلح الأخرويّة للإشارة إلى نهاية الأزمنة، إلى تاريخ تخطّاه الزمن»(٥٩). فبالنسبة لفون راد، أعطى الأنبياء «بُعدًا أخرويًّا» لرواية إسرائيل للزمن والتاريخ. ومع ذلك، لقد اعتاد الأنبياء دائمًا في نبوّاتهم، أن يفهموا وجهة نظرهم وبصورة

---

(54) Moltmann, *Theology of Hope*, p. 40.

(٥٥) يصف كارل رانر تطوّر مصطلح الأخرويّة في
Karl Rahner, *Eschatology in Sacramentum Mundi* (New York: Herder and Herder, 1968), 2:242-46. See also Rahner's, "The Hermeneutics of Eschatological Assertions," in *Theological Investigations*, 4: 323-46

(٥٦) يذكر مولتمان أنّ «مصطلح (إسكاتولوجيا) أخرويّة خطأ. فلا يمكن أن يكون هناك «عقيدة» بشأن نهاية الأزمنة. لأنّ معنى عقيدة هو مجموعة من البيانات التاريخيّة المستخلَصة من خبرات تعود دائمًا ويمكن أن يقوم بها الجميع».
(*Theology of Hope*, p. 17).

(57) See Von Rad, *Old Testament Theology*, 2: 112.

(58) *Ibid.*, p.113.

(59) *Ibid.*, p.114.

متفتّحة، في يومهم وفي عصرهم وفي الوقت نفسه برجائهم نحو المستقبل.

نبوّات الأنبياء، التي كانت متشرّبة بلغة تعبّر عن الرجاء، تجسّد إيمانهم اليهوديّ؛ فيتكلّم الأنبياء بصورة مختلفة عن توجيه يهوه للتاريخ، وينكشف لهم شيء جديد وغير مُتوقَّع؛ فما يميّز رسالتهم هي «رؤية لشموليّة غير قابلة للتصوّر» ولا يمكن أن تُفهم على أنّها استمرار ما انتهى من قَبل[٦٠]. نقطة انطلاق الأنبياء هي الوعي بالقطيعة مع الماضي؛ فخطايا إسرائيل جعلت من غير المقبول أن يستمرّ الوعد الإلهيّ؛ وقد أبطل الربّ وعده. أمّا الخلاص فيأتي من عمل إلهيّ جديد بطرق الله غير المتوقّعة، ليتحوّل العهد القديم من أحداث تاريخيّة إلى عهد متجدّد يمسّ حياة الجيل الجديد. تُعلَن علامات الأزمنة كما رآها الأنبياء في أحداث الخروج عن هذا العمل الإلهيّ الذي أخبر عنه الأنبياء، ليحتفظوا منه بما هو جذريّ أي القطيعة مع الماضي والتشرّب بالرجاء نحو المستقبل[٦١]. ويفسّر فون راد هذا الرجاء بأنّه «يجب تحديد مصطلح «الأخرويّة» لرسالة الأنبياء، وجعلها إلى حدّ ما المعيار المقتصر، وليس أطول من الأزمة الجوهريّة بين يهوه وإسرائيل ومبطلًا لوعود الله الخلاصيّة التاريخيّة القديمة». ويضيف فون راد قائلًا «فمن ثمَّ علينا تحديد المعنى الأخرويّ فيقتصر على الحدث التاريخيّ فقط، ولا ينبغي أن نعتبر الرجاء ضمنًا في إيمان إسرائيل بالمستقبل أو في مستقبل مؤسّساتها المقدّسة». ينتهي فون راد بالقول «اقتصر التأمّل السارّ لهذا الرجاء الأخرويّ في تعاليم الأنبياء على البحث عن زمن حين يقود إسرائيل حياته مطيعًا الوصايا، وقد دُمِجَ وعُبِّرَ عن الرجاء الدينيّ

(60) *Ibid.*, p.115.

(٦١) يقول رودولف بولتمان إنّ: «الانفتاح الجذريّ على المستقبل سمة من سمات الوجود الحتميّة في مفهوم الكتاب المقدّس».

Rudolph Bultmann, *Primitive Christianity in Its Contemporary Setting*, trans. R.H. Fuller (New York: Meridian Books, 1956, pp. 180).

لإسرائيل بصورة مختلفة على أساس أنّ عمل الله الخلاصيّ يحدث في المستقبل[٦٢]. إنّ جوهر الفكر الأخرويّ يتمركز حول الرجاء المنتظر لعمل إلهيّ خلاصيّ متجدّد، إيمانًا بمحبّة يهوه لشعبه و«أمانته» كما أدركوا في تحرّك الله في تعامله معهم في وعوده السابقة. هذه الأعمال الخلاصيّة تؤدّي فعل خلاصيّ واحد وتتغذى عليه وهو يكتمل في نهاية التاريخ»[٦٣].

ولكن هناك جانب آخر من الرسالة النبويّة والتي آلينا اهتمامنا بها في الفقرة السابقة، وسوف يساعدنا هذا الجانب في تحديد البعد الأخرويّ على الرغم من تعارض واضح مع مفهوم الرجاء الأخرويّ كما ذكرناه. هذا الجانب الآخر هو «وجهة نظر الأنبياء في يومهم وفي عصرهم»، أي التقلّبات التاريخيّة التي كانوا شهودًا لها. يتكلّم النبيّ انطلاقًا من واقع الشعب ومن كلمة الله. وكان أشعياء حسن الاطّلاع على عصره، معلنًا لكلمة الله في حاضر شعبه. وقد أوضح اللاهوتيّ شتاينمان ذلك في تعليقه على «الوحي» في النبوّات المسيّانيّة لأشعياء. يرى شتاينمان أنّ نبوّة أشعياء مزدوجة المرمى؛ «المرمى الأوّل، وما يستطيع معاصرو أشعياء فهمه، هو تجاوب الله الفوريّ لخلاص أورشليم من تحالف إفرايم مع دمشق، تحالف غير مستحبّ عند الله»[٦٤]؛ وهنا أعلن أشعياء أنّه سيولَد ولدٌ وتكون الرياسة على كتفه. أمّا المرمى الثاني فيفسره شتاينمان، بالإعلان عن فكر الله العامل عبر الزمن في الماضي والحاضر، والمستقبل، العامل خلال كلّ الشعوب حتّى المقاوِمة له، ولكن لا يعلنها أشعياء لأهل عصره بشكل واضح، بل «بمولود

(62) Von Rad, *Old Testament Theology*, 2: 118. See also Norbert Lohfink "Escatología en el Antiguo Testamento," *Exégesis bíblica y teología* (Salamanca: Ediciones Sí gueme, 1969), pp. 163-87.

(٦٣) يقول روبنسون إنّ (الباروسيا) مصطلح مفرد لا جمع له. فحضور (أو مجيء) المسيح هوحدث فريد لن يتكرّر.
John A. T. Robinson, *Jesus and His Coming*, (New York: Abingdon Press, 1957, p. 185).

(64) Steinmann, *Le prophète Isaïe*, p. 89.

جديد يُخلِّص يهوه العالم»(٦٥). النبوّة الأخرويّة، بالتالي هي شدّ النبوّة إلى حدث عينيّ وشيك داخل التاريخ ليأتي منها حدث مستقبليّ متواصل ومنفتح على الإنسان(٦٦). ينبغي أن نرى العلاقة بين هذه الأحداث إذا أردنا أن نفهم الأخرويّة، فهي حاضر الأشياء المستقبليّة. وقد استطاع فون راد أن يعتبر مهمّة لاهوت العهد القديم الاعتناء بهذه المهمّة الثنائيّة التي وردت في سفر التثنية كمثال قويّ للاهوت العهد، فيقول فون راد: «إنّ تثنية الاشتراع عند جبل حوريب قطعًا ليست حكاية أسطوريّة بالمعنى الدقيق، بل إعلانًا يبدأ بسرد الأحداث التاريخيّة التي مرّ بها الشعب في البرّيّة حيث أقاموا فترة طويلة بعد الهزيمة. وهنا نرى بوضوح السمة الأخرويّة التي تتخلّل النبوءة لتضمّ جميع هذه الأحداث معًا. جميع الامتيازات الخلاصيّة التي تذكرها التثنية، بما في ذلك الوعد الإلهيّ بدخول أفراد الشعب إلى «الراحة الموعودة» أي «راحة الله»، الآن وقد اتّخذوا قرارًا باختيار يهوه وأن يعملوا بمشيئته. نحن هنا أمام مسألة في غاية الأهمّيّة يقدّمها لنا العهد القديم: فوعود الله والتي سبق أن تحقّقت تاريخيًّا، لم تبطل، ولكنّها متواصلة ومتتابعة. لم ينقطع الوعد الإلهيّ بأرض الميعاد الخيّرة، حتّى بعد أن بلغ الملئ (بيسوع المسيح)»(٦٧). لقد استطاع فون راد أن يفسّر أخرويّة التثنية على أنّها انفتاح نحو المستقبل الذي لا تقمعه أحداث الحاضر، بل تحرّكها ديناميكيّة الحاضر دومًا نحو المُطلَق.

---

(٦٥) نفس المرجع ص ٢٩. أمام اعتراض مطروح كمعضّلة: «هل عمّانوئيل هو المسيح أم حزقيّا»، يجيب شتاينمان بحقّ «عمّانوئيل هو المسيح عند حزقيّا» ويحدّد إجابته: «تجسّد عمّانوئيل زمن أشعياء، أمّا الوعود التي هو موضوعها سأتخطّاها (كالتي أبرمت مع إبراهيم) لكي تصل إلى المسيح، الممسوح الأخير. فدوره كمخلّص مارسه حزقيّا بدون أن ينضب» (نفس المرجع ص ٣٧٧).

(٦٦) هذا ما دفع جيلان إلى الحديث عن «تناقض» في مفهوم الأخرويّة في الكتاب المقدّس: «فهو يعبّر إمّا عن نهاية العالم وإمّا عن حدث مهمّ للتاريخ البشريّ وهو عبارة عن تدشين عصر جديد».

*Supplément au Dictionnaire de la Bible*, s.v. “Messianisme”.

(67) Cited in Lohfink, *Exégesis bíblica*, pp. 169-70.

الوعود الإلهيّة الحاضرة في التاريخ- التي تعلن ما هو آت- هي ما يحمله الرجاء الأخرويّ من معنى. إنّ رجاء الإنسان، إذن، نحو «ما هو آتٍ» هو القوة الدافعة للتاريخ. وإنَّ عمل الربّ الصانع في التاريخ لا ينفصل عن عمله الخلاصيّ في نهاية الأزمنة. وقد تردّد التأويل في السنوات الأخيرة أنّ لفظ (يهيه إشر يهيه) في خر ٣:١٤، والتي تُرجِمت أيضًا «بأنا الأزليّ الذي لا يزول»، تشير إلى جلال الله. العَليّ كأحد أسماء الله وصفاته؛ ربّما تكون ترجمة اللفظ «بأكون الذي سيكون» أدقّ تعبيرًا عن وجود الله العليّ. نحويًّا الترجمتان صحيحتان.

إنّ من أدقّ الألفاظ تعبيرًا عن دوام الله وحضوره داخل التاريخ وما بعد التاريخ، في نهاية الأزمنة(٦٨) هو تعبير: «أنا هو الكائن». ولكنّ استخدام تعبيرات مماثلة (واحد وثلاثين مرّة في الكتاب المقدّس) وسياق العهد في الفقرة التي أوردناها أعلاه، يقودنا إلى التعمّق في اللفظ كما ورد: «أكون - يهيه» مُعبِّرًا عن كينونة الله وكيانه وجوهره، فهو مرتبط بالفعل «هياه» والذي معناه «يكون» أو «يصير»، ضمير المتحدِّث هنا: «أنا» تعني «أنا معك»، «أنا سند لك»: («فيعرف المصريّون أنّي أنا الربّ حينما أمدُّ يدي على مصر وأخرج بني إسرائيل من بينهم»[خر٥:٧]). «أنا الربّ، وأنا أخرجكم من أثقال... وأنا أنقذكم... وأتّخذكم لي شعبًا... وأدخلكم إلى الأرض... وأعطيكم إيّاها ميراثًا» (خر ٦:٦-٩؛ ١٧،١٠:٣،١٨:٨).

لا نستطيع فهم المغزى الكامل من عمل الله في التاريخ إلّا عندما نضعه في منظوره الأخرويّ؛ وبالمثل، فالكشف عن آخر الدهر يعطي قيمة للزمن الحاضر. فإعلان الله عن ذاته يكشف عن تدبيره ووعده، وفي نفس الوقت يُحدث الخبر السار التغيير في قلب الإنسان ومساره هنا والآن.

(68) See Wolfhart Pannenberg, "The God of Hope," in *Basic Questions in Theology*, trans. George H. Kehm (Philadelphia: Fortress Press, 1971), 2: 235-49.

## وعود نهاية الأزمنة: وعود كلّ الأزمنة

ما سبق وذكرناه آنفًا سوف يساعدنا على تأطير أفضل للسؤال التقليديّ المتعلّق بتفسير نصوص العهد القديم. فنشير إلى التأويل الخاصّ بما سُمِّيَ «بتأثير العهد الجديد الروحانيّ» على هذه النصوص(٦٩).

وفقًا لهذه الفرضيّة، بأنّ ما يعلنه العهد القديم من وعود إلهيّة على المستوى «الدنيويّ والزمانيّ» لابدّ من تفسيرها على المستوى «الروحيّ»؛ إنّه ليس بالشيء المستجدّ أن تتمسّك أوساط العقيدة المسيحيّة بالمبدأ التفسيريّ (الهيرمنوطيقيّ) بأنّ شغف الشعب اليهوديّ بالجسديّات حال دون إدراكه للمعنى الروحيّ لهذه الخيرات الفيّاضة الموعود بها، والتي لم تتجلّ بهذا الوضوح إلّا في أناجيل العهد الجديد. نجد أصداء هذا التفسير التقليديّ القديم في «خواطر» بليز باسكال: «إنّ للنبوءات معنى خفيًّا، وهو معناها الروحيّ الذي ينكره الشعب، منطويًا تحت معناها الجسديّ الذي يحبّه. فلو أنّ المعنى الروحيّ قد تكشّف لهم لما كان باستطاعتهم أن يحبّوه»(٧٠).

---

(٦٩) هذا السؤال ما إلّا جزء من سؤال آخر أشمل: العلاقة بين العهدين. ومن المعروف أنّ الفُرجة (التوقّف) الذي اعتقد به بولتمان بينهما ساهم في الحطّ من قيمة نصوص العهد القديم. اليوم يتغيّر الموقف. فاهتمامات الحياة المسيحيّة واللاهوت يقودانا إلى مقاربة أكثر بساطة في استعادة العهد القديم. ويعتقد فون راد، والذي كرّس صفحات عديدة وواضحة بشأن هذه المشكلة، أنّ المسألة تأتي من «تساؤل لا يزال موضوع نقاش "فيه رؤيتان" فالعهد القديم يجب أن يُفهم على ضوء المسيح» و«إنّنا نحتاج أيضًا إلى العهد القديم لكي نفهم المسيح». فيما يتعلّق بالنقطة الأولى يبدو له أنّنا نستطيع الحديث عن اتّفاق عامّ. وهذا لا يتعلّق بالنقطة الثانية
(Old Testament Theology, 2: 386).
ولكي نلقي الضوء على الاقتراح الثاني ونوضّح بعض المعايير التفسيريّة يجب علينا أن نتجنَّب الانطباع بالنفعية التي تعطيها العودة إلى نصوص العهد القديم. كان لهذا التوضيح ربّما بعض الشروط التي بدأت في التلاقي: موقف نقديّ على سبيل المثال إلى معاييرنا الغربيّة المتعلّقة بالزمن والتاريخ، أو الروح والمادّة.

(70) Blaise Pascal, "Pensées," no. 571, in *Pascal*, Vol. 33 of Great Books of the Western World, p. 274.

دعونا بالأحرى نولي اهتمامنا بدراسة مُستحدَثة عن تفسير الوعود النبويّة في نصوص العهد القديم. يؤكّد پيير جرولو على أنّ هناك سوء استخدام جوهريّ في تفسير موضوع الوعود النبويّة، قائلًا: «من ناحية، تشير الوعود النبويّة إلى الخلاص المؤقّت لإسرائيل، وقد كانت معاملات الله مع شعبه في العهد القديم وعهوده وإعلاناته، هي الردّ على هذا الاحتياج نحو التحرّر من القمع الواقع. ومن ناحية أخرى، رسالة الخلاص الروحيّ لجميع البشر تتحقّق بتدخّل الله في تقرير وتوجيه هذا «التاريخ اللاهوتيّ» لخدمة مقاصده السامية ومشيئته الصالحة لجميع بني البشر منذ أوّل ميثاق إلهيّ ووعده بالخلاص «الروحيّ»، والذي عبّر عنه الأنبياء بمصطلحات مجازيّة. ومن أجل توضيح هذا المجاز، فمن الضروريّ كشف النقاب عن رسالة الله الخلاصيّة في داخل نصوص العهد القديم، ربّما ليس في أطولها ولكن في أنقاها وضوحًا»[(٧١)]. الإشكاليّة التي أمامنا، إذًا، هي اكتشاف «ما يجب أن يُؤخَذ حرفيًّا وما يجب أن يُفهَم مجازيًّا»[(٧٢)]. الإجابة واضحة أمامنا: الموضوع الجوهريّ لهذه الوعود النبويّة هو «الدراما الإنسانيّة الروحيّة الدائمة التي تلمس مباشرةً سرّ الخطيئة والمعاناة، والخلاص الذي يشكّل جوهر مصير الإنسان»؛ أمّا النصوص التي تنقل لنا هذه الوعود الإلهيّة، فهي لا تخرج عن كونها في علاقة عرضيّة بالتاريخ السياسيّ للبشر[(٧٣)]. لذلك، فالقراءة الحقّة لهذه الوعود النبويّة هي قراءة «روحيّة» لها، إذ يتجلّى في العهد الجديد ملء استعلان العهد الإلهيّ[(٧٤)].

---

(71) Pierre Grelot, *Le sens chrétien de l'Ancien Testament*, p. 392.

(72) *Ibid.*, p. 395.

(٧٣) نفس المرجع ص ٣٩٦. في الاستشهادات ما مكتوب بخطّ مائل يعود إلى مؤلّف هذا الكتاب.

(74) *Ibid.*, pp. 397-98

«تبدّل الوعد بالخيرات الماديّة إلى وعود روحيّة»
(M. García Cordero, "Promesas," in *Enciclopedia de la Biblia* (Barcelona: Ediciones Garriga, 1963), 5: 1291. From a similar perspective see Leon Roy, "Libération, Liberté,"

ومع ذلك، هل تكمن المعضّلة الحقيقيّة في السؤال عمّا إذا كان الخلاص جسديًّا أم روحيًّا؟ إنّ تناسي أو إهمال عمل الكلمة المتجسّد وتمجيد عمل الروح القدس يهدّد بالسقوط في روحانيّة مفرطة يحذّر منها اللاهوتيّ إيڤ كونجار(٧٥). هناك انطباع يشير إلى هذا الاتجاه، والمعضّلة الأكثر صعوبة هي تلك التأويلات التي تفترض منظورًا ثنائيًّا (مادّة -روح) تميّز به الفكر الغربيّ فاغترب عن الفكر الكتابيّ(٧٦)، بل عن الفكر المعاصر أيضًا(٧٧). إنّ محاولة هذا المنظور فصل الروح عن المادة هو التعالي بعينه فوق كلّ الحقائق الدنيويّة. السؤال إذًا عن وعد الله الخلاصيّ ليس عمّا إذا كان «جسديًّا» أم «روحيًّا»، مؤقّتًا أم أبديًّا، بل أن ندرك بأنّ الكلمة النبويّة تحقّقت على مستوى التاريخ، فكان يرسل الله نبوّة ويعاصر شعبه تحقيقها، وكان يرسل لهم أيضًا نبوّات عن التجسّد والخلاص وهذه ستتحقّق في أزمنة أخرى، ولكنّهم كانوا يؤمنون بتحقيقها لأجل النبوّات التي تحقّقت في عصرهم. وكان هذا كلّه إعدادًا لتقبّل فكرة كلمة الله المتجسّد. وكان أيضًا تمهيدًا ليكون الكلمة المتجسّد هو الصورة الوحيدة للعلاقة بين الله والبشر. لم يقتصر المسيح في بشارته على روحانيّة الوعود الأخرويّة، بل به وصل المفهوم الأخرويّ إلى قمّته (لو ٢١: ٤)(٧٨)، ليفتح في الوقت نفسه آفاقًا

---

*Vocabulaire de théologie biblique*, 2nd ed. (Paris: Les Éditions du Cerf, 1970), p. 661.

(75) "Christianisme et libération", p. 7.

(٧٦) في الكتاب المقدّس كما ذكرنا مرّات عدّة، لا يتعارض الروحيّ مع المادّيّ ولا الجسديّ، فاستخدام كلمة جسد ليس المقصود بها جسد الإنسان أو المادّة بل الأنانيّة التي تغلق الإنسان على نفسه، لذلك لا يتردّد القدّيس بولس في الحديث عن «الجسد الروحيّ» (١ قور ١٥: ٤٤) و«الجسد العقليّ» (كول ٢: ١٨).
In this regard see Beltrán Villegas, "El Evangelio: una noticia siempre increíble," *Mensaje* 20, no. 196 (January-February 1971): 27, n. 7. See also John A. T. Robinson, *The Body: A Study in Pauline Theology* (London: SCM Press, 1952).

(٧٧) انظر بشأن هذه النقطة الملاحظات المختصرة التي قام بها
(Lohfink, *Exégesis bíblica*, p. 184).

(78) Yves Congar, "Mystère de Jésus et Église des pauvres," in *L'Église aujourd'hui* (Paris :

جديدة دافعًا التاريخ نحو الأمام، نحو إتمام مصالحة العالم[٧٩]. ليست «الروحانيّة» في نصوص العهد القديم بالمعنى الخفيّ؛ بل علينا أن نكتشف الروح التي كُتِبت بها، وهي المغيِّرة للواقع التاريخيّ، وبدون معزل عن الأمور الدنيويّة[٨٠]؛ يقع ملء الزمان في صميم حاضر التاريخ وحضور الحاضر وحاضر المستقبل.

إنّ الأخرويّ القائم والموجود حقيقة مؤكَّدة، ولا يكفي أن نؤكّد على أنّه الأشياء المستقبليّة فحسب. فهذه حقيقة يمكن الجزم بها على مستوى الوقائع «الروحيّة» الحاضرة والمستقبليّة. يمكننا القول بأنّ الأخرويّ لا يقلّل من شأن الحياة الدنيا، بل إنّ التعبيرات البشريّة التي نصوغ بها هذه الحقيقة هي التي قد تكون مضلّلة. فإذا كان مفهومنا عن «الحياة الدنيا» مقتصرًا على المستوى «الروحانيّ،» فنحن نفتقد إذًا إلى إدراك حقيقيّ للمفهوم الأخرويّ وإلى واقعه ضمن الحوادث التاريخيّة الإيجابيّة نحو العالم؛ صراع الإنسان بين النعمة الإلهيّة والخطيئة، مجيء الملكوت، وانتظار المجيء الثاني[٨١] هي أيضًا حقائق حتميّة تاريخيّة آنيّة دنيويّة اجتماعيّة، وماديّة.

---

Desclée et Cie., 1967), p. 55.

(٧٩) «يريد المسيح تحرير البشريّة تحريرًا شاملًا...، ولا يقتصر هذا على التحرير الروحيّ».
(Antonio Fragoso, *Évangile et révolution sociale* [Paris: Les Éditions du Cerf, 1969], p. 15).

(٨٠) ليدعّم جرولو فكرته بشأن التفسير المُضمَر والتفسير المحتجب للنبوّات يؤكّد بأنّنا نستطيع الحديث عن «معنى روحيّ يختبئ وراء حرف النبوّات». ويقرّ بأنّ التمييز البُولُسيّ بين الحرف والروح استُخدم أوّلًا مع الشريعة، لكنّه يضيف «تحوّله نحو مشكلة النبوّات ليس أقلّ شرعيّة».

(*Sens chrétien de l'Ancien Testament*, p. 394, n. 1).

أليس ذلك مجرّد سؤال حول التحوّل من الشريعة إلى النبوّة؟ ألا يحمل التحوّل معهم تغييرًا في المعنى؟ لا يناقض الحرف الروح كما أنّ الأرضيّ لا يناقض الروحيّ. فتعريف القدّيس بولس يرتبط بنظام مختلف للأفكار. يصوغ القدّيس توما الأكوينيّ هذه الفكرة بطريقة جيّدة: «يرمز الحرف إلى أي كتابة خارجة عن الإنسان، بما في ذلك الاحترام الأخلاقيّ كالموجود في الإنجيل». الخلاصة اللاهوتيّة، الجزء الأوّل: القسم الثاني، مبحث ١٠٨، فصل ٤.

(81) Parousia.

يعلن الأنبياء مملكة السلام. ولكنّ السلام يفترض إقامة العدل أوّلًا: «ويكون عمل البرّ سلامًا وفعل البرّ راحة وطمأنينة للأبد» (اش ٣٢: ١٧؛ مز ٨٥)[٨٢]. هذا السلام يفترض أولًا الدفاع عن حقوق الفقراء، ومعاقبة القاهرين، يفترض حياة خاليّة من خوف استرقاق الإنسان للإنسان، يفترض السلام تحرير المقهورين. فالسلام والعدل، والمحبّة، والحرّيّة ليست حقائق محتكرة، وهي ليست ملهمة للعمل الفرديّ وحسب. فالتحرّر من قيود المجتمع التاريخيّة هي ضمان للحقائق الاجتماعيّة. كثيرًا ما قادت سطحيّة إدراكنا لروحانيّة وعود نهاية الأزمنة إلى نسيان العواقب الإنسانيّة والقدرة على تحويل الهياكل الاجتماعيّة التي تمارس اللاعدالة وأساليب القهر. القضاء على البؤس والاستغلال هو علامة مجيء ملكوت الربّ فيصبح الفرح والابتهاج بين الناس حقيقة واقعة، وفقًا لكتاب أشعياء، لأنّهم «يبنون بيوتًا ويسكنون فيها ويغرسون كرومًا ويأكلون ثمرها لا يبنون ويسكن آخر ولا يغرسون ويأكل آخر... لأنّ أيّام شعبي كأيّام الشجر ومختاري يتمتّعون بأعمال أيديهم». (٦٥: ٢١-٢٢) لأنّ ثمرة عملهم لن تُؤخَذ منهم. عندما يكون نضال الإنسان من أجل عالم تسود فيه عدالة تقضي على القمع والعبوديّة والاغتراب الاجتماعيّ، فذلك علامة مجيء ملكوت الربّ. وملكوت الربّ الإلهيّ يتنافر مع الظلم الاجتماعيّ (اش ٢٩: ١٨ -١٩مت ١١: ٥؛ لاو٢٥: ١٠ ولو٤: ١٦- ٢١). يؤكّد دوم أنطونيو فراجوسو بحقّ أنّ «النضال من أجل العدالة هو أيضًا النضال من أجل ملكوت الله»[٨٣].

(٨٢) نصّ أشعياء هذا (والذي أُضيف بعد إقرار نصّ الدستور) وشُرِح في دستور أمل ورجاء فقرة ٧٨ كمرجع للعدالة الاجتماعيّة.

(83) Dom Antonio Fragoso, *Évangile et révolution social*, p. 15.

يردف النصّ «من المستحيل ألّا ينغِّض الإنجيل ضمير المسيحيّين، وألا يستنهض فهمًا بين جميع الأشخاص ذوي النوايا الصالحة يرتبط بتحرير الجميع وبخاصّة الأشدّ فقرًا والأكثر تهميشًا». ويقول أساقفة بيرو: «إنّ النضال من أجل تأسيس العدل بين البشر يكمن في أن يكون المرء عادلًا أمام الله».

لقد تحقّقت وعود الله وعهوده الأخرويّة على مرّ التاريخ؛ ولكن في الوقت عينه، لا يعني هذا أنّنا نستطيع توضيحها بشكل كامل في واقع اجتماعيّ بعينه؛ بيد أنّ أثرها المحرِّر يذهب إلى أبعد ممّا هو منظور ويفتح آفاقًا جديدة غير مُتوقَّعة. حين نصبح في شراكة كاملة مع الله، سوف يعلن الربّ بطريقته عن نهاية التاريخ، ولكنّ هذا الإعلان الإلهيّ دخل أيضًا الزمان. نحن إذًا بأمسّ الحاجة لأن نتشرّب جيّدًا بالحقائق المذكورة في الكتاب المقدّس عن ملكوت الله ونستوعبها، لكي نعيش في توافق مع ملكوت الله المستقبليّ هنا على الأرض وفي هذه الساعة بالذات، فندرك شراكتنا مع الله وهي تحرّك العمل البشريّ الآنيّ، ويعطي رجاءنا ديناميكيّة تنطلق نحو المستقبل المطلق ١ كور ٢: ٦ -٩)؛ «لأنّه مهما كانت مواعد الله التي «نجهلها»[٨٤] فالمسيح فيه النَعَمْ لمجد الله بواسطتنا» ٢ كور١: ٢٠).

## المسيح والتحرير المتكامل

الاستنتاج الذي يمكن استخلاصه من كلّ ما سبق واضح: يحتضن الخلاص جميع البشر والإنسان بكامله؛ عمل المسيح الخلاصيّ- كلمة الله المتجسّد، صار إنسانًا في داخل التاريخ، موجودًا في داخل الحياة البشريّة، غير منعزلٍ عنها- عمل المسيح

"Justice in the World," in *IDOC-NA*, no. 37 [December 11, 1971], p. 5

(٨٤) يعلّق رودولف شناكنبرج (Rudolf Schnackenburg) «"أين" و"متى" يظلّ هذا سرّ الله وثمرة قراره الحرّ. يعطينا ذلك مفتاحًا مهمًّا لفهم نبوّة يسوع بشأن المستقبل. "فالإسخاتون" (الآخرة) لا يعتمد إلّا على حكمة الله ومشيئته»... لذلك «لا تضع كلمات يسوع التركيز على التعليم العقائديّ بل على الدعوة والتوصية. إنّ الأسلوب النبويّ الذي يقدّم يسوع من خلاله نبوءاته بشأن المستقبل تُظهر بشدّة أنّه يسعى لأن يجعلنا نحقّق السلوك الأخرويّ الحقيقيّ».
*Present and Future* [Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1969], pp. 10, 16-17.
ويكتب كارل رانر: «ما على عالِم اللاهوت أن يعلنه بخصوص المستقبل في المقام الأوّل، كما يبدو لي، هو أن يبدو أخيرًا غير معروف، ليس بسببَ الواقع بل بسبب الواجب».
("L'avenir de la théologie," *Nouvelle Revue Théologique* 93, no. 1 [January 1971]: 4)

الخلاصيّ في قلب التاريخ البشريّ؛ فكلّ عمل نضاليّ من أجل مجتمع عادل يُشكِّل في حدّ ذاته جزءًا لا يتجزّأ من تاريخ الخلاص.

بغضِّ النظر عن واقع الخلاص الذي يحدث بواسطة الإيمان الحقيقيّ كما يعلنه الكتاب المقدّس في كلّ جزء من أجزائه، نسعى هنا إلى طرح جوانب العمل النضاليّ البشريّ من أجل مجتمع يسوده العدل والسلام، والتعمّق في المبادرات الإنسانيّة وكيف تمّ طرحها، وهذا سوف يسمح لنا باختزال الأفكار المطروحة في هذا الفصل من الكتاب.

## التقدّم الأرضيّ ونموّ الملكوت السماويّ

يبدأ الفصل الثالث من الجزء الأوّل من «الدستور الرعائيّ في عالم اليوم فرح ورجاء»[٨٥] في وثائق المجمع الڤاتيكانيّ الثاني بالتساؤل عن معنى الجهود الفرديّة والجماعيّة (رقم ٣٣) ويختتم بالتذكير بنصّ طالما اقْتُبِسَ، «وإن ميّزنا تمييزًا دقيقًا بين التقدّم الأرضيّ ونموّ ملكوت المسيح، فإنّ لهذا التقدّم أهمّيّة كبرى بالنسبة إلى ملكوت الله» (رقم ٣٩). لقد تعمّد الدستور الرعائيّ استخدام مصطلحات عامّة، ممّا يجعل تفسيرات مختلفة ممكنة. أمّا المراحل التي مرّ بها هذا الدستور فسوف تساعد منطلقات اللاهوت في تفسير وتوضيح المعنى والغاية من الجهود البشريّة.

أصبح ما عُرف بالمشروع الثالث عشر «الدستور الرعائيّ في عالم اليوم فرح ورجاء»، وبعد تدخّلات من قبل الكرادلة مونتيني وسويننس[٨٦] نحو نهاية المرحلة الأولى من أعمال المجمع الڤاتيكاني الثاني، الوثيقة التي انتظرها الجميع بترقّب شديد.

---

(٨٥) *فرح ورجاء.*

(86) Montini and Suenens.

وكانت المهمّة الرئيسيّة هي إظهار موقف الكنيسة نحو العالم(٨٧). سبق هذا النصّ نصّ آخر، وهو ما عُرف «بمشروع زيورخ»(٨٨)، التي قُدّمت في المرحلة الثالثة للمجمع. تعرّض مشروع الوثيقة، الذي أُعِدّ في زيورخ، لهجوم كثيف بداخل وخارج القاعات المجمعيّة بسبب ما اعتُبر نهجًا «ازدواجيًّا» للطبيعيّ والفائق الطبيعة(٨٩). أُعيدت صياغة هذه الوثيقة ونتج عنها «مشروع آريتشا»(٩٠) ليشكّل بذلك الأساس للدستور الرعائيّ كما نعرفه الآن.

اختلفت لهجة «مشروع آريتشا» تمامًا عن لهجة الوثيقة التي سبقتها، فجاءت مُشدِّدة بقوّة على وحدة الدعوة الإنسانيّة (راجع القسم الأوّل من الفصل الرابع للمشروع)، فأشارت لجنة صياغة الوثيقة إلى «حقيقتها الجوهريّة التي طالما نتناساها بأنّ الخلاص يحتضن الكون بـأسره»، وتأكيدًا على أنّ «التدبير الإلهيّ لوحدة متجذّرة بين البشريّة، والخلق، والملكوت هي الانطلاقة الملازمة للمشروع الثالث عشر»(٩١). تؤكّد هذه الوثيقة بالفعل على أنّ تاريخ البشريّة وتاريخ الخلاص مرتبطان بعلاقة وثيقة فريدة؛ «إنّ تدبير سرّ الخلاص الحاضر الذي ظهر في المسيح، الكلمة

---

(٨٧) انظر تاريخ النصّ في:
Philippe Delhaye, "Histoire des textes de la Constitution pastorale," *L'Église dans le monde de ce temps*, 1: 215-77.

(88) "Schema of Zurich".

(٨٩) انظر مختصر التعليقات حول هذه الموضوع والتي دارت في المجمع الفاتيكانيّ الثاني في
*Relationes particulares*, "Schema of Ariccia," p. 98.
انظر أيضًا الخطاب الذي قدّمه إدوارد سخليبكس عام ١٩٦٤ في (do-c Center) بروما، والذي أعيد نشره في:
*Le monde et l'Église*, (Brussels, Éditions du CEP, 1967, pp. 149-67); English version in mimeo as a do-c research paper, series 2, papers dealing with Schema 13.

(90) "Schema of Ariccia".

(91) Pierre Hauptmann, "Le schema de la Constitution Pastorale, *De ecclesia in mundo huius temporis*," *Études et documents*, publication of the conciliar secretariat of the French episcopate, August 25, 1965, p. 9.

المتجسّد من أجل تدبير (oikonomus) ملء الأزمنة، يجمع كلّ شيء في المسيح، ما في السماوات وما على الأرض» (العدد ٥٠ في مشروع آريتشا)[٩٢]. انبثق عن هذا الإقرار نتيجتان منطقيّتان؛ تتعلّق النتيجة الأولى برسالة الكنيسة: «حيث إنّ العمل الكفّاريّ للمسيح يشمل نظام الخليقة، فرسالة الكنيسة بالضرورة- ومن منظورها الخاصّ- تحتوي واقع وقضايا البشريّة » (العدد ٥١ في مشروع آريتشا)، كان هدف لجنة صياغة الدستور الرعائيّ من عبارة «من منظورها الخاصّ» هو ترسيخ المنظور الذي منه تنطلق الرسالة الكنسيّة. بيد أنّ هذه العبارة التقليديّة لم تنتقص من قوّة وشجاعة هذا النصّ. أمّا النتيجة الثانية فانبثقت من «عمل المسيح الكفّاريّ الذي يشتمل الخليقة» فيشير إلى وحدة الحياة المسيحيّة: «إنّ جميع الأنشطة البشريّة، حتّى أصغرها، التي يسهم بها المؤمنون بإرشاد الروح القدس، تُعدّ لبناء ملكوت الربّ، أي خلاص الإنسان» (العدد ٥٢ في مشروع آريتشا)[٩٣] يستند هذا النصّ على موقف الأنبياء تجاه «واقع الظلم بأنّه ليس فوضى اجتماعيّة وجريمة تُرتكب نحو الفقراء فحسب، بل معصية للقانون الإلهيّ وإهانة لله القدّوس». تؤكّد صياغة نصّ الدستور الرعائيّ (العدد ٥٢ في مشروع آريتشا) على أنّ «المسيح لم يخفّف الناموس فحسب، بل أيضًا أكمله»، كما يستند نصّ هذا العدد من الدستور الرعائيّ على رسالة يوحنّا الأولى ٣: ١٤ وإنجيل متىّ ٢٥: ٣١-٤٦، تؤكّد هذه الآيات على وحدانيّة موقف الإنسان تجاه الله وتجاه الجار. لقد حُذفت هذه النصوص من الصيغة النهائيّة للدستور الرعائيّ فرح ورجاء.

(٩٢) أساس التأكيد هذا هو التجسّد «كلمة الله شملت من خلال التجسّد كلّ الإنسان، النفس والجسد، ففيه تقدّست كلّ الخليقة التي خلقها الله، من دون أن تُستَثنى المادّة، هكذا كلّ الموجودات تشيد بالفادي كلٌّ حسب طريقته» (نفس المرجع).

(٩٣) هذا الرقم هو الأساس بالنسبة لأمل ورجاء بند ٤٣.

توضِّح هذه الصياغة لنصوص آريتشا نهج «التاريخ الواحد» الذي تبنّته اللجنة، فهي تحدِّد المفهوم، بل تساعدنا على فهم التمييز بين تاريخ البشريّة وتاريخ الخلاص بدون انفصالهما باختيار العبارات الواردة في النصّ النهائيّ للعدد ٣٩ في الوثيقة الدستوريّة فرح ورجاء، والتي كانت صياغتها قبل الشكل النهائيّ كالآتي: «إنّ التقدّم الأرضيّ لا يتّفق ونموّ ملكوت المسيح» (رقم ٤٣). ويمضي النصّ «ولذلك، فكلّ شكل من الأشكال التنظيميّة والحكوميّة التي اعتمدها المجتمع له تأثير كبير على الإنسان والسلوك الأخلاقيّ لمواطنيها، ممّا يجعل من العسير أو اليسير الدخول في الملكوت السماويّ». على الرغم من النوايا الطيّبة، إلّا أنّ اختيار كلمات صياغة الدستور يعطي الانطباع باغتراب جوهريّ بين العالم والكنيسة. بالمقارنة مع النصّ الحاليّ، وعلى الرغم من الطابع العامّ له، فهو أفضل ممّا سبقه، لكنّه ما زال يفتقر إلى إطار وحدة التاريخ كما صاغها مشروع آريتشا.

طُرِح مشروع آريتشا للمناقشة في بداية المرحلة الرابعة للمجمع. كان على لجنة صياغة الدستور في تلك المرحلة اختيار صياغة توضِّح التمييز بين الطبيعيّ والفائق الطبيعة لتجنّب الخلط بين التقدّم الأرضيّ ونموّ الملكوت السماويّ. وقد أيّد مبادرة صياغة التمييز الواضح وبدون خلط بين ملكوت الأرض وملكوت السماوات، كلّ من «الأقلّيّة» التي ترى أنّه من الصعب التمييز بدقّة ما بين ملكوت الأرض وملكوت المسيح، وما بين «الأغلبيّة» التي تفصل فيما بينهما (مثال الكرادلة دوپفنر وفرينجز[٩٤]). كان هناك أيضًا اعتراض على التفاؤل المفرط وضرورة التأكيد على مفهوم الخطيئة (التي تشوِّه العالم)، كما كان هناك قلق فيما يخصّ توضيح ذاتيّة المدينة الأرضيّة الزمنيّة بما فيه الكفاية. كلّ هذه التغييرات في الصياغة أضعفت النصّ، ليفقد

(94) Doepfner and Frings.

القسم الأوَّل من الفصل الرابع من الدستور الرعائيّ فرح ورجاء من توكيده القويّ للوحدة التي تربط بين المدينة الأرضيّة والمدينة السماويّة كما أكّد عليها مشروع أريتشا في صياغته الأولى[٩٥]. ربّما نستطيع إلقاء الضوء من جديد على العدد ٣٩ من الدستور الرعائيّ كما نعرفه الآن فيما يخصّ صياغة فكرة التمييز بين هاتين المدينتين[٩٦].

امتنع المجمع عن الخوض في مسائل لاهوتيّة، وبينما لم يعارض نهج آريتشا فيما يخصّ وحدة التاريخ، إلّا أنّه تراجع أمام الحقائق الأساسيّة الأخرى التي أُقِرّت اجتماعيًّا. إلّا أنّ الهدف الرئيسيّ للّجنة المجتمعة في آريتشا عندما تقدّمت بمشروع الدستور، هو من أجل مناقشة تساؤلات جوهريّة «يطرحها بإلحاح روحُ العصر، وتشير في نفس الوقت إلى معضّلات الإيمان الموحَى الذي يسعى الفردُ إلى إدراكه ولم توضِّحه تعاليم الكنيسة بعد»، لم تكن غاية اللجنة المشتركة «تبنّي آراء معينة، بل آثرت أن تحصر جهودها على إعلان عقيدة الكنيسة العامّة أو العقيدة العامّة للكنيسة»[٩٧]. ومع ذلك، كان في حكم العديد من أعضاء المجمع أنّ مشروع آريتشا

(٩٥) رفعَت العلاقة التي يؤسِّسها آريتشا (رقم ٥٠) بين الخلق والفداء من هذه المرحلة الأوَّلية للنصّ إلى نصٍّ معدَّل على هذا النحو: «على الرغم من أنّه في التدبير الحاليّ يشمل ترتيب الفداء في ذاته ترتيب الخلق، فالتاريخ البشريّ مُتَضمَّن تمامًا في تاريخ الخلاص. ومع ذلك فهذه الخلاصة لا تدمِّر ترتيب الخلق بل ترتفع به محتفظةً بكرامته». بعد عمل كثير تمّ التوصّل إلى النسخة النهائيّة» على الرغم من أنّ الله نفسه هو المخلّص والخالق، وهو ربّ التاريخ البشريّ وكذلك تاريخ الخلاص. اقرأ أيضًا *فرح ورجاء* رقم ٤١ - ٤٢.

(٩٦) اعترض الأساقفة على النسخة الأخيرة للبند رقم ٣٩. فهم يرون أنّه من المستحيل أن نميِّز بطريقة مناسبة وملموسة بين التقدّم الزمنيّ وتقدّم الملكوت، فعمل الخير يشمل الاثنين. بالإضافة إلى ذلك اعتقد الأساقفة بأنّ القول بأهمّيّة الأولى تصريح غامض لا يقول شيئًا.
("Expensio modorum" in Chapter 3, Part 1, pp. 225-26).
يعتقد سخلييكس أنّ هذا الاعتراض مبنيّ على أساس متين
"Foi chrétienne et attente terrestre," *L'Eglise dans le monde de ce temps*, [Tours : Mame, 1967], p. 135, no. 5.

(97) Statement of G. Garrone, September 21, 1965, regarding Chapter 3 of the first part in

ذهب إلى أبعد من كونه صياغة معتدلة وحكيمة، وبالتالي كان ينبغي تخفيف حدّته. يقتصر النصّ النهائيّ على اثنتين من التأكيدات العامّة: هناك علاقة وثيقة بين التقدّم الأرضيّ ونموّ الملكوت السماويّ، بيد أن هاتين العمليّتين يتميّزان عن بعضهما البعض، «غير أنّنا لنجهل الزمان الذي تبلغ فيه الأرض والبشريّة نهايتهما وأنّ انتظار الأرض الجديدة بدلًا من أن يخفِّف من اهتمامنا باستثمار هذه الأرض، يجب بالأحرى أن يوقظها فينا»... راسمًا الخطوط الأولى للعالم الآتي. «إذًا العلاقة وثيقة بين المدينتين، ولكنّهما لا يتطابقان». لا يتعدَّى النصّ المجمعيّ هذا التأكيد، تاركًا بذلك، وفي هذا الإطار، المجال مفتوحًا إلى المنطلقات اللاهوتيّة المختلفة[٩٨]. أمّا الحوار فيما بين تلك المنطلقات سوف يتيح المجال لاختراق هذه المسألة، ويؤدِّي تدريجيًّا إلى توافق جديد في الآراء، كما حرصت عليه الكنيسة على مدى تاريخها.

تشكِّل الرسالة العامّة «تَرقّي الشعوب»[٩٩] اهتمام الكنيسة المتزايد بمشكلات العالم المعاصر، آخذة في الاعتبار الضرورة الملحّة للإنماء المتكامل بتغيير الظروف المعيشيّة لكي تكون أكثر إنسانيّة: «فأقلّ إنسانيّة: الحرمانات المادّيّة عند من يعوزهم الأقلّ الحيويّ؛... وأقلَّ إنسانيّة: النظم القسريّة سواء نتجت من تجاوزات التملّك أو تجاوزات السلطة؛ من استغلال العمّال أو الإجحاف في الاتّفاقيّات». «إنّ الظروف

---

"Relationes circa schema Constitutionis Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis," p. 8.

(٩٨) في مقال ممتاز يدرس خوان لويس سيجوندو احتمالات ثلاثة لتفسير فقرة ٣٩ من وثيقة «فرح ورجاء»: «تختلف غايات التقدّم الزمنيّ عن غايات الملكوت. "غايات التقدّم الزمنيّ وغايات تقدّم الملكوت واحدة" يكمن الاختلاف في أنّ المسيحيّين "يعرفون"؛ يتفرّد الثالث عن الثاني فقط في التأكيد على أنّ الكنيسة تمدّ التاريخ بمحتوى الوحي»

"Evangelización y humanización," *Perspectivas para el Diálogo*, no. 41, [March 1970], pp. 9-17.

(99) populorum progressio

المتدنيّة التي يعايشها الإنسان هي خطيئة معصيته للحقّ وانقياده للظلم. فمن الضروريّ؛ التغلّب على الأوبئة الاجتماعيّة، وتوسيع نطاقات المعرفة؛ والحصول على الثقافة. وأكثر إنسانيّة أيضًا: التقدير المتصاعد لكرامة الغير؛ والتوجّه شطر روح الفقر؛ والتعاون في الخير العامّ؛ وإرادة السلام. وأكثر إنسانيّة أيضًا: اعتراف الإنسان بالقيم السامية، وبالله الذي هي منه وإليه. وأكثر إنسانيّة أخيرًا، وخصوصًا: الإيمان، عطيّة الله تتقبّلها إرادة الإنسان باستقامة؛ والوحدة في محبّة المسيح يدعونا جميعًا للاشتراك، كأبناء، في حياة الله الحيّ، أبي الناس أجمعين.» (عدد ٢١). هذه العبارة القويّة «الأكثر إنسانيّة... وأخيرًا، وخصوصًا»، هي استعلان البنوّة في الله للعالم، ليكشف الله ما ادّخره لنا في نفسه منذ الأزل من جهة ارتقاء خلقتنا فوق كلّ خليقة، بل وفوق ذاتها، لتبلغ في النهاية أقصى كمالها واكتمالها وراحتها الأبديّة في الله. من أجل هذا تجسّد «الكلمة» ابن الله بمطلق حريّته، كنزول إراديّ إلى عالم الإنسان، لكي يستطيع أن يرتفع بالإنسان ارتفاعًا حرًّا إلى الله. هذا النصّ غنيّ الأثر له نضارة غائبة عن أجزاء أخرى من الرسالة العامّة الخاصّة بالقضايا الاجتماعيّة والاقتصاديّة، تلك القضايا التي ما زالت في حاجة إلى صياغة أكثر تعمّقًا وأوسع تشعّبًا لعلاجها.

## أفق التَحَرّر السياسيّ

تعكس وثائق تعاليم الكنيسة التي أشرنا إليها (باستثناء بعض النقاط الواردة في الرسالة العامّة «ترقّي الشعوب») نمط اللاهوت المعاصر في طرحه موضوع المقاربة بين التطوّر الأرضيّ ونموّ ملكوت الربّ، وكما انعكست في صياغة الدستور الرعائيّ «فرح و رجاء»، جاءت هذه الوثيقة وكأنّها لا تعتبر وظيفتها صياغة المعنى الحقيقيّ لعمل الإنسان في التاريخ، فبينما تنحصر الوثيقة في صياغة إشكاليّة التطوّر الأرضيّ

نتيجة لسيطرة العلوم والتقنية على الطبيعة فتفسح المجال للتداعيات في المجتمع البشريّ. وتفتقد عباراتها مبادرات جذريّة أمام النظام الظالم الذي يستند عليه هذا المجتمع البشريّ، فيتجنّب الدستور الرعائيّ طرح الصراعات الإنسانيّة الناتجة عن الواقع السياسيّ.

ولذلك، سوف نطرح هذه المعضّلة من منظور لاهوتيّ باعتبار التقدّم الأرضيّ الزمانيّ من مقاصد الله للكون، ونموّ الإدراك المسيحيّ في مقاربته التقدّم الأرضيّ بعمل الفداء. إنّه لا دينونة حيث لا خطيئة، فلا يمكن سبق التعيين للدينونة والهلاك إلّا بشرط وقوع الإنسان في الإثم. فجاء عمل الفداء لأجل الخطيئة التي خرقت العلاقة الفريدة بين الإنسان والله والآخرين، فالخطيئة هي الواقع الفرديّ الجماعيّ التاريخيّ الذي به جُرِحت الحرّيّة الإنسانيّة المخلوقة.

إنّ «الخليقة» أي الكون تعاني من عواقب الخطيئة. ليس الغرض هنا في هذا المقطع اقتباس كلمات الفصل الثامن من الرسالة إلى أهل رومية، بيد أنّ قراءتها سوف تفسح المجال أمامنا لرؤية أكثر عمقًا لمعاناة الكون نتيجة للخطيئة، إلى نموّ إدراكنا العلاقة الحقيقيّة بين تاريخ الكون وتاريخ الفداء، فكلاهما ليس فعلين متجاورين. فالكون غير قادر على البقاء، لأنّه ليس ذاتيّ الحياة ولا ذاتيّ البقاء؛ و تاريخ الفداء بتجسّد كلمة الله في الطبيعة البشريّة لم يكن حادثًا عارضًا في الكون، ولم يكن هو منتهى القصد الإلهيّ، بل هو بالأحرى الواسطة الأعظم أهمّيّة ليكتمل الكون مع الفداء، ليكتمل الجزء مع الكلّ. هناك إغفال غريب في منطلقات اللاهوت حتّى الآن لدور الإنسان في شراكته مع الله في عمليّة الخليقة الذاتيّة ومسؤوليّته التي تقع عليه من أجل خلاصه الشخصيّ[١٠٠]. إلّا أنّ مفهوم وساطة الخليقة الذاتيّة للإنسان

---

(١٠٠) بحسب النصّ المشهور للقدّيس أغسطينوس، والمُستشهَد به في ("Schema of Ariccia") ولكنّه لا يرد في النسخة النهائيّة. «إنّ الذي خلقك بدون إرادتك لن يخلّصك بدون إرادتك، الذي خلقك من دون علمك

في التاريخ- كما أشرنا سابقًا في هذا الفصل- يمكن أن تقودنا إلى فهم دقيق ومُثمِر للعلاقة بين الكون والفداء. ويُقتَرَح هذا الخطّ في تفسير الفعل الخلاصيّ في الحقيقة التاريخيّة لسفر الخروج. وقد أدّى النظر إلى ملكوت الله على أنّه عمل مستقبليّ فقط إلى الفصل بين الواقع والملكوت القادم. ملكوت الله شيء حاضر الآن، وفي الوقت نفسه هو عمل مستقبليّ. هذا الحضور للملكوت يستوجب فعلًا روحيًّا متكاملًا، وبدون منظور لاهوتيّ للتحرّر السياسيّ لن نستطيع أن نتجاوز محدوديّة المنظور الذي يفصل بين تكوين الإنسان وخلاصه[١٠١]، يضع منظور التحرير أيضًا «النظام» (الكنيسة) في موضع النقد الذاتيّ أمام هذه المعضّلة التي يطرحها.

لا يتجدّد العمل البشريّ أي تغيير الطبيعة، إلّا إذا تحقّق في إطار إنسانيّ. أو بتعبير أدقّ، لا تتحقّق الإنسانيّة تحت وطأة الاغتراب التي تفرضها البنيات المجتمعيّة- الاقتصاديّة غير العادلة. إنّ أيّ سياقات لاهوتيّة، على الرغم من رؤيتها الواضحة، تبدو غير ناضجة من وجهة النظر السياسيّة. ممّا لا شكّ تيّار دو شاردان هو من أكثر المساهمين في طرح منظور الوَحدة بين الإيمان ودين العالَم، لكن جاء طرح دو شاردان من منطلق علميّ. فقد أعطى دو شاردان دوّامة التطوّريّة شكلًا مخروطيًّا، فكلّما اقتربنا من مركز حلزونيّة النشوء، كلّما أصبح الانحناء الذاتيّ على نفسه أقصى (أي ارتفع تدفّق طاقة الحبّ والتأمّل الذاتيّ، والوعي). وعندما يصل إلى مركز الدفق الحلزونيّ الكونيّ لطاقة الحبّ، ستُهندِس البشريّة الكونَ ليصبح حالة مسيح جماعيّ؛ وبعد أن يصل إلى أقصى تعقيداته، سيتعرّض المسيح الجماعيّ (أي البشريّة) إلى انهيار ديموجرافيّ، وستركَّز كلّ هندسة عالم القوى البشريّة في نقطة واحدة والتي سترتفع

سيخلِّصك إذا رغبت أنت في ذلك».

(١٠١) ما نصّ أريتشا بمنأى عن هذه النهج. ففيها توجّه نحو التبسيط عن طريق تحديد «ترتيب» الخلق مع الترتيب الطبيعيّ وترتيب الفداء مع الترتيب الفائق للطبيعة.

تلقائيًّا إلى رتبة المسيح الشخصانيّ. بينما يؤكِّد دو شاردان بهذا الطرح العلميّ على اجتماع البشريّة في قالب روحيّ واحد، بات موقفه حياديًّا فيما يخصّ روحانيّة يسوع السياسيّة(١٠٢). وقد كان لهذا المنظور العلميّ تأثيرًا واضحًا، كما كان متوقّعًا، على لاهوتيّي العالم المتقدّم. ولقد استنزف صراع الإيمان والعلم وتطبيق العلوم لتحوّل معظم طاقاتهم اللاهوتيّة في الدفاع عن العقيدة؛ ومن هنا ارتبط مفهوم المجتمع الإنسانيّ بمفهوم التنمية والتطوّر(١٠٣). بيد أنّ مشكلات ما يُسمَّى بالعالم الثالث تختلف، حيث يجد المؤمنون أنفسهم أمام محور ثنائيّة اللاعدالة الاجتماعيّة/ العدالة، أو بتعبير آخر، تطابق ثنائيّة الاضطّهاد/ التحرير على ممارسات النظم القائمة(١٠٤). وهكذا فإنّ هناك تحدّيًا مطروحًا كبيرًا لمؤمني هذه البلدان. في محاولة للتمييز المتغاير بين الجماعات المسيحيّة التقليديّة في العالم المتقدِّم التي تنتهج نظرة تشاؤميّة حيال العالم يؤدِّي إلى موقف الهروب من الواقع، نرى كيف تعيش الجماعات المسيحيّة في هذه البلدان رؤية متفائلة تسعى إلى التوفيق بين الإيمان والعالم، والتزام كامل الصيرورة في مسيرتها نحو الأفضل. ولكن هذا التفاؤل يجب أن يستند إلى حقائق الواقع الذي تعيشه هذه الجماعات، لأنّ خلاف ذلك، يمكن أن يكون هذا الموقف التفاؤلي مخادعًا يؤدِّي إلى تبرير النظام الحاليّ للأشياء. في البلدان المتخلِّفة يبدأ الفرد برفض الوضع القائم، المتجرِّد من الإنسانيّة واللاعدالة النظاميّة. لا ينتج عن هذا الرفض للوضع

(102) P. L. Mathieu, *La pensée politique et économique de Teilhard de Chardin* (Paris : Éditions du Seuil, 1969),
ذلك عمل موثّق يجمع ويصنِّف أفكار تيّار دو شاردان بهذا الصدد. على الرغم من مجهود الكاتب، يتولّد لدى القارئ انطباع واضح: وهو أن قضايا العدالة الاجتماعيّة واستغلال الإنسان أمور لا تشغل مكانًا مهمًّا في اهتمامات هذا اليسوعيّ اللامع.

(١٠٣) ليس هذا أساس بعض الأعمال مثل لاهوت التنمية أو التقدّم...إلخ. ليست مسألة عنوان بل أيضًا وخصوصًا مسألة طريقة طرح المسألة وحلها. يقرّ أغلب هؤلاء الكتّاب بتأثير تيّار دو شاردان على موضوع طرح الأسئلة.

(١٠٤) كما يشير أندريه جروندور فرانك بوجه صحيح إلى أنّ مصطلح «تبعيّة» ما إلّا كناية عن القهر والظلم والاغتراب (*Lumpenburgesia*, p.18).

القائم موقف انهزاميّ، بل يحثّ على الثورة ضدّ النظام القائم والعمل من أجل تغييره تغييرًا جذريًّا غير قابل للمساومة، من أجل تحقيق نظام اجتماعيّ جديد، قائم على العدالة والإخاء.

مفهوم فعل التحرير السياسيّ- الذي لا نستطيع فصله عن عنصر التحرير الاقتصاديّ- يعيد إلى ذاكرتنا الصراعات الإنسانيّة على مدى تاريخ البشريّة. فلم ينحصر سعي الإنسان إلى معرفة الطبيعة وسيادته عليها، هناك أيضًا الأوضاع المؤثّرة على تطوّر التاريخ والمتأثّرة به على حدٍّ سواء، من استغلال البشر وتبديد ثمار عملهم، والاحتكار الطبقيّ، الذي أدّى إلى صراع الطبقات الاجتماعيّة، وبالتالي، النضال من أجل التحرّر من الهيكليّات القمعيّة التي تُعيق الأشخاص من العيش بكرامة ووضع مصيرهم بأيديهم. إنّ الممارسة النضاليّة من أجل التَحَرّر هي الفعل الإنسانيّ الذي ينبثق من ثراء الحسّ الإيمانيّ. وأفق التَحَرّر السياسيّ يضفي على جهود التَحَرّر الضروريّة على كلّ المستويات المعنى الحقيقيّ للحرّيّة الإنسانيّة، من أجل أن تكون مجالات المعرفة أيضًا المرجعيّة الأخيرة لتوحيد العلم والعمل الإنسانيّ وتوجيههما نحو هدف ومعنىً أخرويّين. فبينما تهتمّ الديانات الأخرى ببناء أنساق فكريّة مجرَّدة عن الكون والطبيعة، يحافظ الإيمان المسيحيّ على تاريخيّة تجلّي الله في العالم الإنسانيّ بشكل حقيقيّ وواقعيّ، ما يجعلنا نتجاوز وجود اللاعدالة ووجود القمع ووجود التفكّك ووجود الصراعات متّجهين نحو الرجاء.

## يسوع المحرِّر(١٠٥)

في طرحنا حقيقة الحرّيّة والصراعات البشريّة على مدى التاريخ من أجل استعادة هذه الحقيقة الجوهريّة، يفتح ذلك أمامنا معضّلة الخطيئة القديمة بوجودها قدم وجود الإنسان، وحديثة بفعل اغتراب البشر عن الحدس الإيمانيّ. إنّ أيّ واقع للاعدالة لا يحدث عن طريق الصدفة، وهو ليس المصير الحتميّ للأمور، بل يحمل هذا الواقع المأساويّ في طيّاته مسؤوليّة الإنسان نفسه. لقد تكلّم الأنبياء عن هذه المسؤوليّة بوضوح وبقوّة، ونحن نعيد اكتشاف كلماتهم الآن، وجاءت وثيقة أساقفة أمريكا اللاتينيّة خلال مؤتمر ميديين تدين الواقع المأساويّ في القارّة واصفة إيّاه «بخطيئة الوضع»، و«رفضًا للربّ الإله»(١٠٦). هذا التوصيف، بكلّ ما فيه من اتساع وعمق، لا ينتقد فقط التجاوزات الفرديّة من جانب أولئك الذين يتمتّعون بالقوّة الطاغية في هذا النظام الاجتماعيّ، بل يتحدّى جميع ممارساتها، ويأخذ منها موقف الرفض التامّ للنظام القائم والتي تنتمي الكنيسة نفسها إليه.

نبتعد إذًا، في طرحنا لوجود الخطيئة في التطوّر التاريخيّ للبشريّة، عن منظور التفاؤل السطحيِّ الذي يتجاهل فعل الخطيئة كما انتقده مشروع آريتشا الذي ذكرناه، وطرحه دو شاردان في تؤيلاته اللاهوتيّة، وكذلك جميع الدراسات اللاهوتيّة التي تتحمَّس للترقِّي الإنسانيّ. يؤكِّد نهج لاهوت التحرّر على أنّ التحرّر من فعل الخطيئة لا يمكن اعتباره فعلًا فرديًّا، أو خاصًّا، أو مجرّد واقع داخليّ نقرّ به حصرًا

---

(١٠٥) لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينيّة وأنواع اللاهوت الأخرى التي تسير على طرق مشابهة له فكّرت بعمق حول موضوع المسيح المحرِّر وجعلت منه أغنى جزء. انظر هذه الأعمال المهمّة:

L. Boff, *Jesus Christ Liberator* (Orbis, 1978); J. Sobrino, *Christology at the Crossroads* (Orbis, 1978); H. Echegaray, *The Practice of Jesus* (Orbis, 1984): J. L. Segundo, *Jesus of Nazareth Yesterday and Today*, (5 vols. Orbis, 1984-88).

(106) See, "Peace", nos 1 and 14, in *Medellín.*

بطلب التوبة «الروحيّة» التي لا تتحدَّي النظام الذي نعيش فيه، إذ إنّ الخطيئة واقع اجتماعيّ في التاريخ، تبدأ بداية فرديّة وشخصيّة وفقًا لما يبدر من حرّيّة الإنسان من نهي الله، وغياب الأخوَّة والمحبّة، وخرق علاقتنا مع الله ومع الآخرين، فنكتشف أبعاد الخطيئة الجماعيّة. عبّر خوسيه ماريّا جونزاليس عن فعل الخطيئة الجماعيّة مستخدمًا مصطلح الـ«hamartiosphere» لوصف مجال الخطيئة «بالبنية المُغيِّرة لتاريخ الذات البشريّة»(١٠٧). الخطيئة لا يحدث فجأة بدون أن يتدخّل الفكر، وعندما نذكرها فنذكرها كوصيّة، وننسى الغاية من هذه الوصيّة الإلهيّة. أمّا الجسد فهو ليس خطيئة نتهرّب منها ببغضنا للجسد نفسه. إنّ الخطيئة هي الدليل القاطع وراء الهيكليّات القمعيّة، واستغلال الإنسان للإنسان، والهيمنة على الشعوب والأعراق والطبقات الاجتماعيّة واستعبادها. الخطيئة أساس الاغتراب البشريّ وهي جذور حالة اللاعدالة والاستغلال(١٠٨). الخطيئة لا تلتقي بذاتها، بل تلتقي بوجهات عينيّة من الاغتراب(١٠٩). من المستحيل أن نفهم هذه الوجهات العينيّة من دون أن ندرك قوالبها، والعكس صحيح. إذن يطلب التَحَرّر الجذريّ من الخطيئة، وهذا بدوره يعني بالضرورة ممارسة سياسيّة من أجل التَحَرّر(١١٠). لن نستطيع إدراك الاغتراب

---

(107) *Pobreza evangélica y promoción humana*, p. 29.

(١٠٨) الأصداء الدينيّة لاستخدام هيجل تعبير الاغتراب معروفة جيّدًا. (*Entäusserung et Entfremdong*)
See George Cottier, *L'athéisme du jeune Marx* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1959), pp 34-43; and Albert Chapelle, *Hegel et la religion, Annexes, Les textes théologiques de Hegel* (Paris: Éditions Universitaires, 1967), pp. 99-125.

(109) See Christian Duquoc, "Qu'est-ce que le salut?", pp. 101-2.

(١١٠) بدون المبالغة في أهمّيّته، من المهمّ أن نتذكّر هنا المقارنة التي يقيمها كارل ماركس بين الخطيئة والملكيّة الخاصّة لوسائل الإنتاج. بسبب هذه الملكية الخاصّة يصير العمّال منفصلين ومغرَّبين عن ثمار عملهم: «هذا التراكم البدائيّ في الاقتصاد السياسيّ يؤدّي دورًا يماثل دور الخطيئة الأصليّة في اللاهوت. لقد أكل آدم التفّاحة، وحلّت الخطيئة الأوربيّة على الجنس البشريّ»
(*Capital*, Part 8, Chapter 26, in *Marx*, Great Books of the Western World, 50: 354).

الجوهريّ الكامن في جميع أنواع الاغتراب وأشكاله إلّا من خلال المشاركة في حركة التاريخ من أجل التحرّر الجذريّ.

هذا التحرير الجذريّ، هذا الخلاص، هو تلك الهديّة المجّانيّة التي قدّمها لنا المسيح بموته على الصليب وبقيامته ليبرّرنا من الخطيئة، هذا الفعل الخلاصيّ يُظهر لنا برَّ الله ومحبَّته، هذا هو الله: «نفس الإله الذي قدّم ابنه في ملء الزمان فصار إنسانًا من أجل خلاص جميع البشر من سلطان خطيئة متجذّرة في أنانيّة البشر التي تجرح الإنسان بأشكال متعدّدة، من عبوديّة، ومجاعة، وبؤس، ولاعدالة، وجهل»[١١١]. ولذلك يحيا المسيحيّون زمن العنصرة، حياة مسيحيّة مشتركة لأنّنا نعلم أنّ الله قد دعانا لنشهد للحياة وللسلام وللعدل ولملكوته؛ يدعونا الربّ الإله أن نتواجد في بحث متواصل عن كمال هذه العلاقة الفريدة معه، وأن ننتصر بنعمته علينا فوق الخطيئة وعواقبها، تلك الخطيئة التي ترفض المحبّة[١١٢].

---

(111) "Justice," no. 3 in *Medellín*, the italics are ours. See also Eduardo Pironio, *La Iglesia que nace entre nosotros* (Bogota: Indo-American Press Service, 1970).

(١١٢) الخطيئة رفض الصداقة مع الله ومع البشر. هي فعل شخصيّ بشريّ حرّ به نرفض قبول محبّة الله.

See *We Drink From Our Own Wells*, pp. 97-99.

على ضوء الإيمان تُفهَم الخطيئة على أنّها جذر الظلم الاجتماعيّ. فلأنّ الخطيئة، كأيّ فعل بشريّ، لها بالضرورة جانب اجتماعيّ. يفسر لنا ذلك تعبيرات مثل: «الوضع الخاطئ» (*Medellín*, "Peace," 1) و«الخطيئة الاجتماعيّة»

John Paul II, encyclical *Reconcialiato et Paenitentia*, 16. And in *Sollicitude Rei Socialis*.

يعود البابا إلى هذه النقطة ويقول: «الخطيئة وهيكليّات الخطيئة معايير نادرًا ما تُطبّق على وضع العالم المعاصر. ومع ذلك، لا يمكننا بسهولة أن نكوّن فهمًا عميقًا للواقع الذي يوجّهنا إلّا إذا استطعنا تسمية جذور الشرّ الذي يعذّبنا» (no. 36, *Origins*, p. 653). في الوقت عينه يذكّرنا بأنّ هذه النظم الخاطئة «متجذّرة في الخطيئة الشخصيّة المرتبطة هكذا بالأفعال الملموسة للأفراد الذين ينتجون هذه الهيكليّات ويدعّمونها ويجعلون التخلّص منها أمرًا صعبًا» (نفس المرجع).

وحدها نعمة المسيح تستطيع أن تخترق هذه الجذور. في هذا الشأن انظر:

F. Moreno, *Teología moral desde los pobres* (Madrid: Instituto Superior de Ciencias Sociales, 1986), pp. 126-38.

في طرحنا لمفهوم التحرير في الفصل الثاني من هذا الكتاب، ميّزنا بين مستويات ثلاثة يتطوَّر منها معنى الحرّيّة: التحرير السياسيّ، التحرير الإنسانيّ عبر التاريخ، التحرير من الخطيئة وقرار الإنسان استقبال صيرورة حضور الله ووجوده. سنتطرّق هنا عن كثب إلى مراحل الحرّيّة التي اختزلناها في الفصل الثاني المذكور. هذه المستويات- أو المراحل- الثلاثة تتفاعل الواحدة مع الأخرى باختلاف كلّ مستوى أو مرحلة عن الأخرى. وعلى الرغم من ضرورة التمييز بين كلّ مرحلة، إلّا أنّه لا يمكن أن تتحقّق مرحلة بدون الأخرى؛ فجميع هذه المستويات جزء من فعل الخلاص الشامل[١١٣]. لا يُقاس الملكوت السماويّ الأبديّ المُعلَن في حياة الناس بملكوت العالم الزائل؛ فبالإيمان بكلمة الله المتجسّد يسوع- الإنسان الكامل- ندرك أنّ الخطيئة هي العثرة الأساسيّة في طريق إنماء ملكوت الله، وهي منبع الحالة المأساويّة واللاعدالة التي تعاني تحت وطأتها الإنسانيّة. وندرك أنّ إنماء ملكوت الله في الأرض يفترض إرساء مجتمع عادل وإنسانيّة متجدِّدة. ولن نستطيع أن نفني منبع الظلمة وأن نحقّق هذا الفرض إلّا عندما نقبل نعمة الله المخلِّصة بالمسيح، هذه النعمة التي لا يستطيع عقل الإنسان المحدود استيعابها. عندما نحوّل أنظارنا نحو الماضي، ندرك أنّ كلّ ممارسة نضاليّة ضدّ استغلال الإنسان للإنسان واغترابه في تاريخ البشريّة الواحد، انطلقت من أجل قهر أنانيّة البشر النافية للمحبّة. إنّ أيّ مبادرة تسعى إلى بناء مجتمع عادل هي مبادرة مُحرِّرة، مُخلِّصة، حتّى وإن لم يكن فعل الخلاص شاملاً. إنّ الفعل البشريّ من أجل التحرّر لا يخل من الغموض الذي يصوغ حياة الإنسان من أجل تحقيق هدفه وغايته، أو بتعبير أدقّ، لا يتحدّد الفعل البشريّ من أجل التحرّر في داخل إطار «دينيّ» بحت. ومع ذلك، لا يُضعِف هذا الغموض أو هذا الإطار من تحقيق الغاية العظمى الذي يسعى النظام الكامل للعالم إلى تحقيقها.

(١١٣) كان ذلك مُتضمَّنًا جزئيًّا وبصياغة أخرى في رسالة «ترقّي الشعوب» التي استشهدنا بها سابقًا.

يتوجّه كلّ من فِعلَي إنماء الملكوت الإلهيّ الأزليّ وتحرير الإنسانيّة- من أجل أن نتجنّب الصيغة العقيمة «التقدُّم الأرضيّ الزائل»- نحو تحقيق الشركة الكاملة مع الله ومع جميع البشر وبين البشر فيما بينهم. يصبو الفعلان نحو هدف عظيم واحد، ولكنّهما لا يسيران في طرق متوازية، أو حتّى متقاربة، بل يجب أن يعمل أحدهما على ضوء الآخر. فإنّ إنماء الملكوت الإلهيّ على الأرض هو استمراريّة التحرير في داخل التطوّر التاريخيّ، بما أنّ الإنسان محور هذا التطوّر وغايته، أي بما أنّه هذا التطوّر لا يعيق نموّ الإنسان على الصعيد البشريّ والروحيّ، فيتحقّق بذلك المجتمع الجديد. الحرّيّة الحقيقيّة ليست فقط المحرِّك لمساعي التحرير في داخل الأحداث التاريخيّة، بل هي أيضًا التي تستنكر محدوديّات هذه المساعي ومفاهيمها المُلتبَسة، وهي التي تعلن تمام تحقيق الملكوت السماويّ في صيرورة تاريخيّة قادرة على تحقيق الشراكة الكاملة(١١٤). وبينما إنماء الملكوت السماويّ يشترط تحرير الأحداث التاريخيّة من محدوديّتاها والتباس مفاهيمها، ندرك أنّ التحرير الذي استطاع أن يغزو جذور قهر واستغلال البشر يحثّه مجيء الملكوت، تلك العطيّة الإلهيّة المجّانيّة. يمكننا القول أيضًا، بأنّ حدث التحرير السياسيّ في التاريخ هو عمل إنمائيّ للملكوت، هو فعل خلاصيّ في حدّ ذاته، ولكنّه ليس مجيء الملكوت وليس الفعل الخلاصيّ الكامل، بل هو الفعل التحريريّ في داخل التاريخ مُعلِنًا مجيء الملكوت وتحقيقه بالكلّيّة. ندرك هنا الجوهر الذي يميِّز ما بين ديناميّة إنماء ملكوت الله وبين ممارسات تطوير العالم.

تتطلّب جذريّة العمل الخلاصيّ وشموليّته وجود هذه العلاقة الوثيقة بتحرير الإنسان. فلا شيء يتحرّر خارج خيمة فعل المسيح الخلاصيّ وعطيّة الروح القدس

(١١٤) الفهم الدقيق للعلاقة بين نموّ ملكوت الله وعمليّة التحرير أمر ذو أهمّيّة قصوى داخل مقاربتي اللاهوتيّة. الملكوت مركز رسالة يسوع، إنّه هبة من الله إلّا أنّه يتطلب ممّن قبلوه سلوكًا خاصًّا. موجود في التاريخ إلّا أنّه لم يصل إلى اكتماله بعد. بدأ حضوره ينتج آثارًا، إلّا أنّها «ليست مجيء الملكوت، وليست كلّ الخلاص»، هم استباق لتحقيق ما سيكتمل خارج الزمن. في الباب الثاني من: *El Dios de la vida* [1988] أتناول علاقة الموضوع بملكوت الله.

المجّانيّة، تلك العطيّة التي تكشف للتاريخ عمق الوحدة التي تربط بين جميع البشر. أولئك الذين ينتقصون من فعل المسيح الخلاصيّ، في الواقع هم الذين يحصرونه في داخل إطار «دينيّ» بحت، غير مدركين شموليّة فعل التحرير، وهم أيضًا الذين يعتقدون أنّ عمل المسيح الخلاصي يخصّ النظام الاجتماعيّ الذي نعيش فيه فقط، سواء بشكل غير مباشر أو عرَضيّ، وليس جذور هذا النظام وبنيته الأساسيّة. وهم كذلك الذين يحوّلون الفعل الخلاصيّ إلى أيديولوجيا (وهم أوّل المستفيدين من هذا البعد الأيديولوجيّ) ترتفع عن مساعي التحرير في التاريخ، تلك المساعي التي تتجسّد في نضال الأفراد والطبقات الاجتماعيّة من أجل تحرير أنفسهم من عبوديّة وطغيان طبقات اجتماعيّة أخرى. ينتقص من فعل المسيح الخلاصيّ أولئك الذين يرفضون الإقرار بأنّ فعل المسيح الخلاصيّ هو تحرير جذريّ غير قابل للفصل من كلّ البؤس، وكلّ الاستغلال، وكلّ الاغتراب. وهم أيضًا الذين في مساعيهم «للحفاظ» على فعل المسيح الخلاصيّ، يواجهون خطر «فقدانه».

التحرير هو عمل الله المتمَّم في المسيح، والشامل للمراحل أو المستويات الثلاثة التي ذكرناها آنفًا. تؤكّد تجربة أمريكا اللاتينيّة التاريخيّة التي ترصدها هذه الدراسة التي نقتبس منها هنا: «أنّ ديناميّة الكون والتاريخ البشريّ، والتحرّك نحو إقامة عَالم أكثر عدلًا وأخوّة، والتغلُّب على الفوارق الاجتماعيّة بين الأشخاص، والجهود الملحّة من أجل تحرير البشريّة من كلّ ما يسلب آدميّتها من البؤس المادّيّ أو المعنويّ، والجهل والجوع، ويهين كرامة الإنسان، كلّ هذه التطلّعات تتحقّق وتصل إلى الكمال في عمل المسيح الخلاصيّ. ففي المسيح وبه يتمّ سرّ الخلاص الحاضر في قلب التاريخ البشريّ، ولا يستطيع إنسان أن يُخلِّص وحده، لأنّ يسوع المسيح، بمشاركته آلام العالم وذلك بحَملها في نفسه، قد انتصر على الألم عن طريق الألم، وجعل الألم سبيل الشركة مع الله»[١١٥].

(115) *La pastoral en las misiones de América Latina*, p. 16.

# الفصل العاشر

# حضور الله في التاريخ

قدّمنا في الفصل السابق تطلّع المشاركين في عمليّة التحرير إلى «خلق إنسانيّة جديدة». وقد أوضحنا هدف الإيمان بالكلمة الموحَى بها من الله؛ إيمان ينقل الإنسان والمجتمع من عهدهما القديم إلى عهدهما الجديد، وقد أوضحنا معنى ذلك في صراع الإنسان من أجل بلوغ مرحلة إنسانيّة جديدة. ونحن الآن أمام السؤال عن أهمّيّة الخبرة الإيمانيّة في تطوُّر حياة إنسانيّة تستند الى طموح داخليّ إلى الخير لا يهدأ ولا يستكين.

لقد أدرك الكثيرون، من خلال ممارسة التزاماتهم السياسيّة، حقيقة أنّ الغالبيّة من البشر غير قادرة على تلبية أبسط الاحتياجات الإنسانيّة، فجعل هؤلاء غايتهم الأولى في خدمة أولئك الذين يعانون القمع وحالة اللاعدالة. ولا يختلف المؤمنون المسيحيّون عن غيرهم في قناعتهم بضرورة التوافق بين القيم الإنسانيّة والحقائق «الدينيّة»؛ وقد لا تخلو ممارساتهم السياسيّة من معانٍ مبهمة حول هذه القيم، إلّا أنّ محور اهتمام الكثير منهم يظلّ الإنسان عينه، ونقتبس هنا مقولة اللاهوتيّ خوسيه ماريا جونثالِث «التوجّه نحو الإنسان».

ذكرنا آنفًا اهتمام الفكر اللاهوتيّ بالجوانب الأنثروبولوجيّة للوحي الإلهيّ[١]،

(١) راجع الفصل الأوّل من هذا الكتاب. وكذلك
Christian Duquoc, "Eschatologie et réalités terrestres," *Lumière et Vie* 9, no. 50 (November-December 1960): 4-22.

فالوحي الإلهيّ ليس مجرّد كلمة عن الله أو عن الطبيعة البشريّة، بل الوحي الإلهيّ هو كلمة الله الذي صار إنسانًا. إذا أدركنا هذا، يمكننا أن ندرك أنّ تجسّد كلمة الله ظاهر منذ البدء في تدبير الله للبشريّة؛ يعلّق فون راد قائلًا «يعلن الله عن ذاته في داخل التاريخ»(٢). التاريخ البشريّ، إذًا، هو المكان الذي يختاره الله ليحلّ فيه اسمه، ليحلّ في المسيح(٣). فمسار تاريخ استعلان الابن في الجسد يتجلّى في حضور الله الربّ بين البشر، وحيث يتوجّه الإنسان في طريق صاعد نحو الاتّحاد به، أمّا نحن فلنا أن نحتفل بفرح أخرويّ بحضور الربّ بيننا في الحاضر الذي نحياه.

## الإنسانيّة: هيكل الله

يقدِّم الكتاب المقدّس تواصل الله مع البشر وحضوره الدائم بينهم، وتقدّم الوعود الكتابيّة جزءًا من حضور الله الدائم والعامل بين البشر منذ البدء. يقول الربّ في أوّل عهد: «وأسكن في وسط بني إسرائيل وأكون لهم إلهًا، فيعلمون أنّي أنا الربّ إلههم الذي أخرجهم من أرض مصر لأسكن في وسطهم. أنا الربّ إلههم» (خر٢٩: ٤٥-٤٦؛ ٢٦: ١١-١٢). ويجدِّد الله عهده مع الإنسان بقوله: «ويكون مسكني فوقهم، وأكون لهم إلهًا ويكونون لي شعبًا فتعلم الأمم أنّي أنا الربّ مقدّس لإسرائيل، إذ يكون مقدسي في

---

(2) *Old Testament Theology*, 2: 338

«إنّ إعلان الربّ عن ذاته في بشارة الكتاب المقدّس لا يحدث بشكل ثيوفانيّ (ظهور إلهيّ) مباشر، بل يعلن الله عن ذاته بشكل غير مباشر ومن خلال أعماله في داخل التاريخ»

Wolfhart Pannenberg, *Revelation as History*, trans. David Granskou [New York: The Macmillan Company, 1968], p. 125).

(٣) مواصلًا لمنهجيّة اللاهوتيّ بونهوفر، يكتب أندري دوما: «لقد جاء الله إلى العالم في المسيح، فهكذا تنبع جميع الأسرار من المسيح الذي يجسِّد حضور الله في العالم»

(*Une théologie de la réalité* [Geneva: Éditions Labor et Fides, 1968], p. 182; English version: *Dietrich Bonhoeffer: Theologian of Reality*, trans. R. M. Brown [New York: Macmillan, 1971]).

وسطهم إلى الأبد» (حز ٣٧: ٢٧-٢٨). حضور الله، الذي يسكن «شكينا» (بالعبريّة) مع شعبه أينما ذهب يشير إلى العلاقة الحميمة بين الله والبشر. ويعلّق الأب كونجار في هذا الشأن قائلًا: «إنّ قصّة علاقة الله مع الخليقة، ومع الإنسان بشكل خاصّ، ليست سوى قصّة سخاء عطيّة الله المجّانيّة وعمق حضوره الذي لا ينتهي في المخلوقات»[٤].

يعلن الله حضوره عبر التاريخ بطرق مختلفة حتّى أكمل الله عهده مع الإنسان، حين وضع عهدًا راسخًا في ملء العلاقة مع البشر على نحو يفوق توقّعاتنا: صار الله إنسانًا من أجل الإنسان، ليصبح منذ تلك اللحظة حضور تامًّا ومُعلَنًا للبشريّة جمعاء.

لقد اختار الله الجبل مكانًا ليعلن منه عن ذاته ويقيم عهده مع الإنسان في مستهلّ تاريخ الشعب المُختار (خر ١٩)، فيأمر الله موسى من على جبل سيناء: «اصعد إلى الجبل» (خر ٢٤: ١٢، تث ١٠:١)، لأنّ في الجبل يقع مجد الربّ (خر ٢٤: ١٦-١٧) ثمّ كان هناك اعتقاد ساد لفترة طويلة، بأنّ إله إسرائيل هو إله التلال والجبال (١ مل٢٨:٢٠). وعندما أراد الله أن يعطي الإنسان الوصيّة لنقترب إليه من خلالها، اختار الربّ الخيمة التي يصطحبها بنو إسرائيل طوّال رحلتهم في البرّيّة، واستدعى موسى إليها لاستلام العمل الرعويّ (خر ٣٣: ٧-١١؛ عد ١٦:١١، ٢٤-٢٦، تث ٣١: ١٤)[٥]، وكما حدث في اختيار الله تابوت العهد الراحل أمام شعب إسرائيل مسكنًا يحقّق منه مقاصده الإلهيّة[٦]؛ ويصبح تابوت العهد علامة العهد بين الله والإنسان، فيتحدّث موسى مع الله من خلال التابوت، (عد ١: ١) قائلًا: «قم يا ربّ، فيتبدّد أعداؤك، ويهرب مبغضوك

(4) Congar, *Mystery of the Temple*, p. ix.

(٥) يوضّح فون راد الفارق ما بين الخيمة من ناحية وما بين التابوت وهيكل التابوت من ناحية أخرى (*Old Testament Theology,* 1: 234-39).

(٦) يشير بعض مفسّري الكتاب المقدّس إلى التابوت بعرش الله. راجع في هذا الشأن:
Frank Michaeli, *Dieu à l'image de l'homme* (Neuchatel: Delachaux & Niestlé S. A., 1950), p. 59.

من أمامك وجهك. وعند حطّ التابوت يقول: عد يا رب إلى ربوات ألوف إسرائيل» (عد ١٠: ٣٥-٣٦؛ يش ٥: ٤، ١٣؛ ١ صم ١٧: ٤).

يشير كلّ من الأماكن التي اختارها الله: الخيمة، وتابوت العهد (وحتّى الجبل) إلى حضرة الله بين شعبه أينما ذهب، وفي كلّ أوقات الخطر والتجارب التي يتعرّض لها (٢صم ٧: ٦-٧). نستطيع إذًا أن ندرك كيف كان من غير الممكن تشييد بيت من الحجارة في مكان محدّد لتقديس الله فيه، ولكن يختلف الوضع بإقامة الهيكل[٧]. لقد وعد الله شعبه في أرض كنعان، أرض غربة شعبه الذي نزل بها، فجلب داوود تابوت العهد إلى هذه الأرض الموعودة من الربّ، وكان داوود يخشى منفاه الذي يبعده عن أرض الله (١ صم ٢٦: ١٩-٢٠). بعد أن طهّر النبي إليشع نعمان من برصه. رفض نعمان أن يقدِّم ذبائح لإله آخر غير يهوه، فحمل من تراب أرض كنعان المقدّس معه خارج أرض كنعان، ليقدِّس الربّ أينما ذهب (٢ مل ٥: ١٥-١٩).

وباستقرار بني إسرائيل في كنعان، صارت أماكن المقدّسات تقع في المرتفعات. ولكن تغيَّر ذلك بعد فترة زمنيّة قصيرة، خاصّة بعد الإصلاح التثنويّ، ليصبح هيكل أورشليم المعبد الرسميّ الوحيد ليهود مملكة يهوذا. وعلى الرغم من اختلاف التقاليد الدينيّة بين أسباط مملكة إسرائيل، إلّا أنّ سبب وحدتها العميقة حول أورشليم يظهر لنا بوضوح: تجلّي مجد الله في الظلمة المنيرة التي يمرّ بها موسى وقت صعوده إلى جبل سيناء، ويأمر الله موسى بصنع تابوت العهد، قدس الأقداس، ليحفظ فيه ناموس الربّ؛ ويعود تابوت العهد إلى الهيكل في أورشليم، ليكون تذكارًا دائمًا لعهد الربّ وشاهدًا عليهم؛ فيصبح

(٧)في كتابه «الإيمان النبويّ» يعبّر مارتين بوبر عن رفضه تحديد حضور الله وإرادته في داخل إطار التابوت والهيكل، فهذا التحديد بالنسبة لبوبر يعكس «ذلك التعبير الكلاسيكيّ عن التوتّرات والمفارقات بين عظات الأنبياء التي تدعو بصفة خاصّة إلى التحوّل عن الوثنيّة ومن العبادات الجوفاء التي تجري بطريقة آليّة وغالبًا ما تهبط بقيمة الإنسان».
(*The Prophetic Faith* [New York: Harper and Row Publishers, 1960], p. 83)

التركيز في سفر التثنية على العهد ذاته أكثر من تفاصيل صنع التابوت؛ وربّما كان ذلك سبب أهمّيّة الهيكل في حياة بني إسرائيل[٨]، ومعرفتهم بحضرة الله وبقاءه لعهده أعمق من ذي قبل (٢صم٧: ٥ و١ مل٣: ١-٣؛ عا ١: ٢؛ واش ٢: ٢، ١٤: ٣٧، مز ٢٧: ٤).

ولكنّ الله غير المحدود لا يطلب من شعبه أن يبني له بيتًا، فهو لم يحقّق لهم الخلاص لأجل إقامة هيكل عظيم له، كما ورد في رؤية يوناثان المعروفة؛ فَهُمْ أنفسهم بيته الحيّ (٢صم ٧)[٩]. وفي يوم تدشين الهيكل، يؤكّد سليمان أنّ الله لا يسعه السماوات وسماوات السماوات، ولكن من محبّته لشعبه يحلّ مجده في الهيكل: «واستجب تضرّع عبدك وشعبك إسرائيل، إذا صلّوا نحو هذا المكان، واسمع أنت من مكان سكناك في السماء، وإذا سمعت فاغفر» (١ مل ٨: ٣٠). لقد عرف تاريخ البشر سما السماوات مسكن الله منذ البدء (تك ١١: ٥، ١٨: ٢١، ٢٨:١٢، خر ١٩: ١١، تث ٤: ٣٦، مز٢: ٤)، ولكن عرف الأنبياء أيضًا، وخاصّة بعد فترة التيه في البرّيّة واستقرار شعب الله في كنعان، أنّ الله لا يُحَدُّ إلى الأبد في هيكل مصنوع بيد بشر ولكن أيضًا يظهر مجده في لحظة تشييد بيت الهيكل، ولكنّه لا يُحَدُّ في هذا البيت. لم يعد هناك حاجة لتأكيد حضرة الله في الهيكل، فالله يسكن في كلّ مكان[١٠].

في حين يتّضح لإسرائيل أنّه هو نفسه بيت الله الحيّ حيث يقبل الله فيه الجميع، فلن يكون هناك داعٍ لتابوت العهد وكلّ الطقوس اليهوديّة، فالله يهتمّ بكلّ نفس، وظلّ

---

(٨) يقول إدموند جاكوب في كتابه لاهوت العهد القديم: «لقد تبلورت تقاليد عديدة حول الهيكل، فأصبح أيضًا رمزًا ينطق دومًا بحضور «يهوه» حضورًا ملوكيًّا وسط شعبه».

Edmond Jacob, *Theology of the Old Testament*, trans. Arthur W. Heathcote and Philip J. Allcock [London: Hodder & Stoughton, 1958], p. 259.

(٩) راجع تعقيب كونجار في كتابه انظر:

Congar, *Mystery of the Temple*, pp. 20-53.

(١٠) كان موضوع حضور الله من أهمّ موضوعات اللاهوت العلمانيّ، مثال

Montague, *Biblical Theology of the Secular*, p. 15.

الأنبياء يوبّخون كلّ من ينقض عهد الله ويتعبّد في مبنى من الحجر والذهب خارج هذا البيت الروحيّ. في المراثي ينظر إرميا إلى ألم أورشليم الروحيّة، وبروح الرجاء التي أعطاها الله له، يكتب «لا يعودون يقولون: «تابوت عهد الربّ»، ولا يخطر لهم ببال، ولا يذكرونه ولا يفتقدونه ولا يصنع غيره من بعد» (ار ١٦ :٣). أمّا عن الهيكل فيقول أشعيا: «هكذا قال الربّ: السماء عرشي والأرض موطئ قدميّ فأيّ بيت تبنون لي وأي مكان يكون مقرّ راحتي؟ كلّ هذه يدي صنعتها فهكذا كانت كلّها... لهذا أنظر: إلى المسكين المنسحق الروح المرتعد من كلمتي» (اش ٦٦: ١-٢). العبارة الأخيرة تشير إلى جوهر النقد الذي يوجّهه الأنبياء إلى كلّ من ينقض عهد الربّ: يهتمّ الله بإقامة هيكله داخل قلوب أحبّائه أكثر من اهتمامه بالهيكل الحجريّ، فهكذا يعلن الله عهده الجديد: «وأعطيكم قلبًا جديدًا وأجعل في أحشائكم روحًا جديدًا وأنزع من لحمكم قلب الحجر، وأعطيكم قلبًا من لحم وأجعل روحي في أحشائكم وأجعلكم تسيرون على فرائضي وتحفظون أحكامي وتعملون بها» (حز٣٦: ٢٦-٢٧؛ ار٣٣:٣١). والله سوف يكون موجودًا في قلب كلّ إنسان.

تجسّد الله الكلمة بَشرًا من أجل تحقيق خطّته في خلاص الإنسان. وبتجسّده عَرّف عن نفسه كونه ابن الله: «والكلمة صار بشرًا فسكن بيننا»(يو١٤:١). وتتحقّق نبوءة ناثان بطريقة عجيبة. فالمسيح ليس فقط يوجِد الاتصال مع الآبّ الذي نسجد له «بالروح والحقّ» فلا حاجة لنا إلى هيكل مصنوع من الحجارة، بل إنّ هيكل جسده هو الحجارة الحيّة التي هي نحن: «انقضوا هذا الهيكل... أقمه في ثلاثة أيّام» (يو١٩:٢)، وتؤكِّد بشارة يوحنّا: «أمّا هو فكان يعني هيكلِ جسده» (٢: ٢١). ويقول لنا بولس الرسول: «ففيه يحلّ جميع كمال الألوهيّة حلولًا جسديًّا» (قول ٢: ٩؛ أف ٢:٢٠-٢٢، ١بط ٢: ٤-٨). ويتجلّى الله بشكل واضح في إنسانيّة المسيح، الإله الإنسان، عهد لا يُنقض عبر كلّ الأزمنة من أجل خلاص البشريّة.

المسيح هو هيكل الله. وهذا ما يفسّر إصرار بولس على أنّ المجتمع المسيحيّ هو هيكل الحجارة الحيّة، وأنّ كلّ مسيحيّ، عضو في هذا المجتمع، هو هيكل للروح القدس: «أما تعلمون أنّكم هيكل الله، وأنّ روح الله حالّ فيكم؟، من هدم هيكل الله هدمه الله، لأنّ هيكل الله مقدّس، وهذا الهيكل هو أنتم» (١كو ٣: ١٦-١٧). «أو ما تعلمون أنّ أجسادكم هي هيكل الروح القدس، وهو فيكم قد نلتموه من الله، وأنّكم لستم لأنفسكم؟» (١كو ٦: ١٩)[١١]. الروح القدس المنبثق من الآب والابن ليتمّم خلاص الإنسان، يسكن في كلّ الناس لا متفرّقين بدون ما ترابط فيما بينهم- ويقوّي الروح القدس نسيج العلاقات الإنسانيّة، إيمانًا متجسّدًا في تجربتنا البشريّة تمتدّ عبر التاريخ، في وضعها العينيّ هنا والآن.

ليس المسيحيّ وحده هيكل الربّ، بل البشريّة جمعاء هي هيكل الربّ. ولقد «دهش المؤمنون المختونون الذين رافقوا بطرس، ذلك بأنّ موهبة الروح القدس قد أُفيضت على الوثنيّين أيضًا فقد سمعوهم يتكلّمون بلغات غير لغتهم ويعظّمون الله. فقال بطرس «أيستطيع أحد أن يمنع هؤلاء من ماء المعموديّة وقد نالوا الروح القدس مثلنا؟ «» (أعمال ١٠: ٤٥، ٤٧؛ ١١: ١٦ - ١٨ و١٥: ٨). لهذا السبب تنطبق كلمات المسيح للجميع: «إذا أحبّني أحد حفظ كلامي فأحبّه أبي ونأتي إليه فنجعل لنا عنده مقامًا» (يو٢٣:١٤). يقول الأب إيڤ كونجار، مستندًا على مقولة القدّيس أغسطينوس: كثير ممّا يبدون في الداخل هم في الحقيقة في الخارج، وكثير ممّا

---

(١١) ترمز كلمة الجسد في الأبوكاليبس اليهوديّة إلى روح وجسد الإنسان الذي يعيش ويحيا في صيرورة التاريخ في علاقة مع الآخرين. ولذلك أصبح الجسد هو الرمز الذي من خلاله تنشأ هذه العلاقات الإنسانيّة والذي يحفظ وحدانيّة الروح برباط حيّ مقدّس وعبادة عقليّة يرضى عنها الله (روم ١٢: ١).

See Anton Grabner-Haidner, “Zur Kultkritik im Neuen Testament”, *Diakonia* 4 (1969): 138-46; and Heribert Mühlen, *L’Esprit dans l’Église* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1969), 1: 169-73.

يبدون في الخارج هم في الحقيقة في الداخل»[١٢]، وكما يخبرنا القدّيس بولس: «إنّ الربّ يعرف الذين له» (٢ تيم ٢:١٩).

نحن إذًا من ناحية نرى جماعة المؤمنين التي يدعوها الله ويجمعها في شعب واحد معيّن (عا ٩: ٧؛ اش ٤١: ١-٧، ٤٥: ٢٠-٢٥، ٥١: ٤، وسفر يونان بالكامل). ومن ناحية أخرى، نرى تجسّد حضور الله الذي يسكن في قلوب الجماعة البشريّة، فيحتضن كلّ البشريّة: فالمسيح أزليّ الوجود، يظهر في دائرة الطبيعة البشريّة، فمَن هو فوق مستوى التاريخ يدخل في دائرة التاريخ. إنّه إتمام للقَسَم الذي أقسم به الربّ لإبراهيم، بل هو إتمام للنبوّة التي أعطيت منذ بدء العالم. فالنقاط الرئيسيّة الفاصلة في تاريخ العهد القديم: في الخلق، وإبراهيم، وداوود، تجتمع كلّها في المسيح. وهذا الترابط التاريخيّ برهان على وحدة العمل الإلهيّ خلال العصور، والقصد الإلهيّ منذ البداية الذي يشير إلى المسيح المخلّص في فرادته وعمله الكفّاريّ من أجل خلاص كلّ نفس بشريّة.

وأخيرًا، دعونا نؤكّد هنا أنّ كلمة الله صار إنسانًا لا تتحدّث عن وجود «روحانيّ» متعالٍ في عالم آخر منفصل عنّا. فالله لا يتخلّى عن خليقته، فهو البداية والنهاية؛ هو الله الحاضر فوق الجبل وفي الهيكل. والمسيح، كلمة الله صار إنسانًا مثلنا، هو قلب التاريخ البشريّ، يغمر الإنسانيّة بنعمة السلام من أجل إقامة العدالة. منذ لحظة تجسّد كلمة الله والبشريّة وكلّ الإنسان هيكل الله الحيّ. كلمة الله المتجسّد هو إعلان لحضرة الله غير المنظور، ولم يعد «كلّ من يسكن خارج الهيكل مدنّسًا».

الوسائط المقدّسة التي نمارسها في حياتنا الروحيّة هي خبرة حضور الله فينا. وكما أوضحنا آنفًا أنّ جميع البشر، كلّ الإنسان، هو هيكل الله الحي، فنحن إذًا نختبر حضور

(12) Congar, *Mystery of the Temple*, pp. 197-98.

الله في لقائنا الآخرين وبتاريخيّة تجلّي الله في العالم الإنسانيّ بشكل حقيقيّ وواقعيّ.

### أن نعرف الله هو أن نُقيم العدل

يزخر العهد القديم بأحداث توضِّح علاقة الله الوثيقة بالعالم. هذه العلاقة هي السمة المميِّزة للفكرة الكتابيّة عن محبّة الآخر؛ أيّ احتقار للجار (سفر الأمثال ١٤:٢١)، أو استغلال للعامل الوضيع والفقير، أو التأخير في دفع أجره، كلُّها أعمال تسيء إلى الله: «لا تستغلّ أجيرًا مسكينًا أو فقيرًا من إخوتك أو من النزلاء الذين في أرضك، في مدنك، بل ادفع إليه أجرته في يومه، ولا تغب عليها الشمس، لأنّه مسكين وإليها يطمح، لئلّا يصرخ عليك إلى الربّ» ( تث ٢٤: ١٤-١٥؛ خر ٢٢: ٢١-٢٣). هذا ما يفسر لماذا «الْمُسْتَهْزِئُ بِالْفَقِيرِ يُعيرُ خالِقَهُ» (سفر الأمثال ١٧: ٥).

لا نستطيع أن نحبّ الله بدون أن نحبّ الآخر ومن دون أن ننصف الفقراء والمظلومين. عندما أعلن إرميا العهد الجديد ما يكشف له الله الذي يتعامل مع الإنسان داخل القلب: «ولا يعلّم بعد كلّ واحد قريبه وكلّ واحد أخاه قائلًا: «اعرف الربّ»، لأنّ جميعهم سيعرفونني من صغيرهم إلى كبيرهم» (٣٤:٣١). ولكنّ إرميا ينصح بما يستلزم على الإنسان أن يفعله من أجل معرفة الله: «ويل لمن يبني بيته بغير برٍّ وعليّاته بغير حقٍّ ويستخدم قريبه بلا أجرة ولا يعطيه ثمن عمله». ويقول: «أبني لي بيتًا واسعًا وعليّات فسيحة ففتح لنفسه النوافذ وسقفه بالأرز ودهنه بالأحمر، أيكون ملكك بأن تفاخر بالأرز؟ أما أكل أبوك وشرب وأجرى الحقّ والبرّ وحينئذٍ طاب له كلّ شيء. لقد أجرى الحكم للبائس والمسكين وحينئذٍ كان كلّ شيء حسنا أليست هذه هي المعرفة لي؟ يقول الربّ» (٢٢: ١٣-١٦). حيث إنّ هناك حقًّا وعدلًا، هناك معرفة حقيقيّة للربّ. وحيث إنّ هناك ظلمًا وباطلًا، لن نجد الربّ:

«اسمعوا كلمة الربّ يا بني إسرائيل فإنّ للربّ دعوى على سكان الأرض إذ ليس في الأرض حقٌّ ولا رحمة ولا معرفة لله بل قد فاضت اللعنة والكذب والقتل والسرقة والزنى والدماء تُلامس الدماء» (هو٤: ١-٢؛ اش ١). الفكرة الكتابيّة لمعرفتنا للربّ الذي يعلن ذاته هو أنّ من يعرف الربّ يحكم بالحقّ والعدل بين البشر، ولا يستخدم الفقير بالسخرة. معرفة الله هي إقامة العدالة بين الناس. أمّا الظلم فيعزل الإنسان عن لقاء الله ومعرفته. في رواية كلّ الدماء التي تسيل[13] للكاتب البيروفيّ خوسيه ماريّا أرجيداس، يقول الكاهن لخادم الكنيسة «الله في كلّ مكان»، أمّا الخادم الذي لا يعرف شيئًا عن الميتافيزيقيا بل كلّ شيء عن الظلم والقمع، يسأل الكاهن بفطرته المرتبطة بالكتاب المقدّس: «ألم يكن الله يسكن في قلب أولئك الذين هشّموا أرجل العامل البريء بيّيدو؟[14] هل كان الله موجودًا في أجساد المهندسين الذين يقتلون إسميرالدا؟[15] أين كان الله من مغتصبي حقول الذرة من أصحابها ...؟» وكذلك، يؤكّد الأساقفة في سينودس ميديّين: «حين ينعدم السلام الاجتماعيّ سنجد الفوارق الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة، والثقافيّة. سوف نجد هناك رفضًا لنعمة السلام، بل رفضًا للربّ نفسه» (وثيقة «السلام»(Peace) رقم ١٤).

من ناحية أخرى، عندما تُقام العدالة، وعندما يتحرّر المُغترب، واليتيم، والأرملة من كلّ ظلم، «فإنّي أُسكِنكم في هذا المكان، في الأرض التي أعطيتها لآبائكم من الأزل إلى الأبد» (ار٧: ٧). هكذا يعمل الله، «مُجري الحكم للمظلومين رازق الجيّاع خبزًا. الربّ يحلّ قيود الأسرى الربّ يفتح عيون العميان الربّ يُنهض الرازحين. الربّ يحبّ الأبرار الربّ يحفظ النزلاء ويؤيّد اليتيم والأرملة ويضلُّ الأشرار في طريقهم،

(13) Todas las sangres.

(14) Bellido.

(15) La Esmeralda.

يملك الربّ للأبد، إلهك يا صهيون إلى جيل فجيل» (مز١٤٦ : ٧- ١٠)[١٦].

لقد أدرك الأنبياء أنّ البشريّة كلّها مشمولة في عهد مع الله من خلال أعمال عينيّة تجاه الآخرين، ولا سيّما الفقراء، كما أدرك الأنبياء أنّ الله قد دخل في عهد مع كلّ أمم الأرض. كانت خدمات الأنبياء معتمدة على هذا الإدراك. كان الأنبياء دائمًا في المعارضة، لأنّ الأنبياء رفعوا الصوت عاليا كلّما رأوا ظلمًا أو فسادًا أو غيابًا للعدل. تلك المعارضة التي تكلّم بها الله مرارًا وبطرق مختلفة بلسان الأنبياء عندما حذّروا من ممارسة العبادة في شكليّات بلا روح: «ما فائدتي من كثرة ذبائحكم يقول الربّ؟ قد شبعت من محرقات الكباش وشحم المسمّنات... لا تعودوا تأتوني بتقدمة باطلة إنّما إحراق البخور قبيحة لديّ... وإن أكثرتم من الصلاة لا أستمع لكم لأنّ أيديكم مملوءة من الدماء. ... وكفّوا عن الإساءة تعلّموا الإحسان والتمسوا الحقّ، قوّموا الظالم وأنصفوا اليتيم وحاموا عن الأرملة» (اش١ : ١٠-١٧). نحن نحبّ الله بمحبّة جيراننا: «أليس الصوم الذي فضّلته هو هذا: حلّ قيود الشرّ وفكّ ربط النير وإطلاق المسحوقين أحرارًا وتحطيم كلّ نير؟ أليس هو أن تكسر للجائع خبزك وأن تُدخل البائسين المطرودين بيتك، وإذا رأيت العريان أن تكسوه، وأن لا تتوارى عن لحمك؟» (اش٥٨ : ٦-٧). عندما نعمل بالمحبّة الإلهيّة، عندها فقط سيكون الله معنا، وعندها فقط سوف يسمع الله صلواتنا، وعندها فقط سوف نستطيع أن نُرضي الله (اش٥٨ : ٩-١١). إنّ عمل الحقّ والعدل أفضل عند الله من الذبيحة. كما نرى في توبيخ هوشع لأفرائيم ويهوذا فإنّ معرفة الله معرفة حقيقيّة تتحقّق عندما يقيمان العدل بين البشر: «ماذا أصنع إليك يا أفرائيم؟ ماذا أصنع إليك يا يهوذا؟ إنّ رحمتكم كغمام الصباح

---

(١٦) راجع في هذا الموضوع الدراسة الممتازة التي قدّمها زيجموند موڤينكل Sigmund Mowinckel, *Die Erkenntnis Gottes bei den alttestamentlichen Propheten* (Oslo, 1941).

وكالندى الذي يزول باكرًا لذلك نحتّهم بالأنبياء. وقتلتهم بأقوال فمي. وقضائي يشرق كالنور فإنّما أريد الرحمة لا الذبيحة. معرفة الله أكثر من المحرقات» (هو٦: ٤-٦). على الرغم من أنّ النصوص المذكورة تؤكّد أنّ القريب عضو في المجتمع اليهوديّ، تؤكِّد الإشارة إلى المغترِب، بجانب الأرامل والأيتام، إنّ رؤية الأنبياء عن رحمة الله ومعرفته ترتفع فوق محدوديّات الشريعة[١٧]. ومع ذلك، بتجسّد كلمة الله تمتدّ العلاقة بالآخر وبالله وتصبح أكثر عمقًا، فلهذه المحبّة وجهان: محبّة الله في ذاته ومحبّة الله في القريب. الواحدة بدون الأخرى لا تكتمل. فالواحدة تعبير عن الأخرى وتغذية لها، وإنجيل متّى ٢٥: ٣١-٤٥، الذي طالما اُقتُبِس في السنين القريبة الماضيّة، لهو مثال جيّد لهذه المحبّة الإلهيّة الجامعة.

## المسيح في القريب

يعتبر الكثيرون المثل الذي يختتم به متّى بشارته الأخرويّة عن يوم الدينونة[١٨] بأنّه خُلاصة الرسالة الإنجيليّة[١٩]. يعترض دارسو إنجيل متّى على التأويلات

(17) See K. Hruby, "L'amour du prochain dans la pensée juive," *Nouvelle Revue Théologique* 91, no. 5 (May 1969): 493-516.

(١٨) نستخدم لفظ «المثل» بالمفهوم العاديّ للفظ، إلّا أنّه من الصعب تصنيف النصّ الوارد هنا، إذ كان إساءة فهم الرؤية الأخرويّة على أنّها «مثل» نتيجة لهذا التصنيف اللفظيّ؛ راجع هنا كتاب ثيو پرايس
Théo Preiss, *Life in Christ*, trans. Harold Knight (Naperville, III. : Alec R. Allenson, Inc., 1957), p. 46.

(١٩) يرى روجر ميل أنّ بعض اللاهوتيّين يعتبرون الفصل ٢٥ الآيات ٣١ إلى ٤٦ في إنجيل متّى هو بمثابة خلاصة الرسالة الإنجيليّة
("La catholicité de l'Église," *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* 48, no. 4 [1968]: 369.)
وهذا ما يُعَبّر عنه أيضًا ڤولفجانج تريلينج: هذه الفقرة خلاصة جميع تعاليم الإنجيل وتأكيد لوصاياها في ضوء يوم الدينونة.
(The Light of Judgment *The Gospel According to St. Matthew* [New York: Herder and Herder, 1969], 2: 216).

اللاهوتيّة حول هذا النصّ نظرًا لعواقبها على الحياة بالمفهوم المسيحيّ. وعلى الرغم من الدراسات الدؤوبة التي تسعى إلى إجابات على تساؤلات العصر، إلّا أنّ هذه الدراسات لم تتعمّق في الأمور الجذريّة في هذا النصّ[٢٠]. وقد تداخلت العديد من العوامل في إعادة تقييم هذا المثل الأخرويّ، فهو تربة خصبة للبحث من قِبل المفسّرين واللاهوتيّين.

يلاحظ جون كلود إنجيلير[٢١]، والذي قدَّم العديد من الدراسات التفصيليّة عن يوم الدينونة، أنّ هذا النصّ الإنجيليّ يطرح سؤالين أساسيّين: مَن هي الأمم التي ستقف أمام ابن الربّ يوم الدينونة، ومن هم «هؤلاء الأصاغر» مَن أخوة ابن الإنسان؟ يميِّز هنا إنجيلير بين ثلاثة طرق في تفسير هذا النصّ من الكتاب المقدّس: يعتقد البعض أنّ يوم الدينونة يشمل جميع البشر -المسيحيّين وغير المسيحيّين- ليُدان الكلّ وفقًا لمحبّتهم للقريب، وبخاصّة من المحتاجين منهم. ويرى آخرون أنّ يوم الدينونة يُقْصَد به المُعمَّدين الذين سيُدانون وفقًا لسلوكهم تجاه المعوزين في داخل المجتمع المسيحيّ نفسه (أوريجانوس، لوثر). وأخيرًا، ترى أقليّة أنّ الوثنيّين سيُدانون طبقًا لأفعالهم تجاه المسيحيّين. من الواضح في دراسة إنجيلير أنّه يُؤْثر التأويل الأخير. على الرغم من أنّ دراسته هذه شاملة وموثّقة على قدر كبير من الدقّة، إلّا أنّها غير مُقنعة على الإطلاق. صحيح أنّ التأويلين الأوّل والثاني يلغيان بدون مشقّة ما اعتمد

---

كما يدور محور الفكر اللاهوتيّ لدى جون أ. ت. روبنسون حول نفس المنظور في كتابه

John A.T. Robinson, *Honest to God* (Philadelphia: The Westminster Press, 1963), especially p. 61.

(20) See J. Winandy, "La scène du Jugement dernier," *Sciences Ecclésiastiques*, 1966, pp. 170-86; Lamar Cope, "Matthew 25: 31-46, 'The Sheep and the Goats' Reinterpreted," *Novum Testamentum* 11, fasc. 1/2 (January-April 1969): 32-44; Jean-Claude Ingelaere, "La 'parabole' du Jugement Dernier (Matthieu 25: 31-46)," *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 50, no. 1 (1970): 23-60.

(21) Jean-Claude Ingelaere.

عليه التأويل الأخير- (على سبيل المثال، عدم قدرة الأبرار التعرّف على المسيح بأنّه هو المقصود ضمنًا في سؤالهم «متى رأيناك جائعًا»، وغيرها من الأسئلة المشابهة)- إلّا أنّهما يتعارضان وشموليّة يوم الدينونة وكذا شموليّة الرحمة الإلهيّة في سياق النصّ بل هي محوره[٢٢]. هذه محاولة منّي لإحياء النظريّة القديمة التي طرحها هـ. ي. هولتسمان[٢٣] والتي تجاهل ذكرها إنجيلير، وكما يصف الأبّ الدومينيكانيّ لاجرانج مستندًا في دراسته على ما قدّمه كلّ من الأب ألفريد لويزي[٢٤]، ڤايس، وكذلك ڤيلهاوزن[٢٥] في هذا الصدد، بأنّ اختيار إنجيلير للتأويل الأخير «غير منطقيّ». يؤْثر غالبية علماء العهد الجديد ما اعتبره إنجيليّر التأويل الأوّل كما ذكرناه آنفًا، إذ رأوا أنّ العبارة الهيثونيّة[٢٦] «جميع الشعوب» في الآية ٣٢ تؤكّد على «شموليّة» يوم الدينونة[٢٧]. يرى اللاهوتيّ الألمانيّ هِريبرت مولِن بأنّ هذه العبارة الهينوثيّة «لم يقصد بها تمييز الوثنيّين عن اليهود والمُعمَّدين، بل شملت الجميع: الوثنيّين، واليهود والمُعمَّدين»[٢٨]. ومن

---

(٢٢) لو اعتبرنا أنّ تفسيرات إينجيلير دقيقة، فهذا معناه أنّ فعل المحبّة الذي يتحدّث عنه متّى الإنجيليّ هو فعل يمارسه الوثنيّون فقط تجاه المسيحيّين الذين يلتقون بهم.

(23) H.J. Holtzmann, *Die Synoptiker*, 3rd ed. (Tubingen, 1901).

(24) A. Loisy

(25) Wellhausen, *Évangile selon Saint Matthieu*, 7th ed. (Paris: J. Gabalda et Cie, Éditeurs, 1948), p. 485.

منظور لاجرانج معقدًا، فبحسب تفسيره ليوم الدينونة، يرى لاجرونج أنّ «صحيح أنّ التعليم الإنجيليّ جامع لجميع البشر، إلّا أنّه منذ لحظة الدينونة، يوجه المسيح هنا إلى التلاميذ فقط» مرجع سابق.

(26) Henotheism.

(27) Wolfgang Trilling, *Das wahre Israel: Studien zur Theologie des Matthäus evangeliums* (Munich, 1964), p. 26. See also by the same author *Gospel According to St. Matthew*, 2: 216.

(28) Heribert Mühlen, *Esprit dans l'Église*, 1: 149. See also Josef Schmid, *Das Evangelium des Matthäus* (Ratisbona 1952), pp. 352 ff., cited in *ibid.*; and Georg Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit: Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962), pp. 218-19.

جهة أخرى، هناك أيضًا توافق عامّ في الآراء فيما يتعلّق بالشموليّة التي تحدّث بها السيّد المسيح في الآية ٤٠: «هؤلاء الأصاغر» من إخوة ابن الإنسان. كما تعني العبارة «جميع المحتاجين»، أيًّا كانوا، وليس فقط المُعمَّدين منهم[٢٩].

سوف نتّبع هذا الخطّ في التفكير، فهذا المثل الأخرويّ من إنجيل متىّ البشير غنيّ بتعاليم المسيح. وسوف نستند في دراستنا هذه، وتماشيًا مع الموضوع الذي يهمّنا، على نقاط ثلاث جوهريّة: روح الشركة والإخاء بين البشر كقمّة مغزى الحياة البشريّة؛ التمسُّك بروح المحبّة التي تتجلّى في أعمال عينيّة «بفعل» إيمانيّ للمحبّة الإلهيّة وليس «بنقل معلومات» مجرّدة من الفعل[٣٠]؛ إعلان الوساطة البشريّة اللازمة للاتّصال بالله في ذاته.

إنّ طبيعة الإنسان تَتُوق إلى التواصل الكامل مع الله والإخاء التامّ مع جميع البشر. «أيّها الأحبّاء، فليحبّ بعضنا بعضًا لأنّ المحبّة من الله وكلّ محبّ مولود لله وعارف بالله من لا يحبّ لم يعرف الله لأنّ الله محبّة» (١ يو ٤: ٧-٨). هذا هو إعلان المسيح. فخلاص الإنسان يتحقّق حين يكتمل سرّ المحبّة؛ خلاص الإنسان يعني دخول الإنسان في

---

(29) Pierre Bonnard, *L'Évangile selon Saint Matthieu* (Neuchatel: Éditions Delachaux & Nestlé, 1963), p. 367.

كتب پرايس «لقد جعل ابن الإنسان نفسه واحدًا مع جميع المحتاجين، فلم يحدّد هذه الحاجة، فممكن أن تكون الجيّاع الذين يحتاجون إلى الطعام، وممكن أن تكون حاجة الغرباء إلى مأوى، وربّما المساجين الذي يتطلّعون إلى التحرّر من سجنهم، ولم يشترط المسيح أن يكون جميع هؤلاء مسيحيّين. إذا يؤكّد ابن الإنسان أنّ كلّ بائس هو أخوه؛... وأنّه الراعي الذي عندما يرعى إسرائيل فهو يرعى جميع البشر بمحبّة مطلقة».

(Preiss, *Life in Christ*, p. 52). See also Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus*, trans. S. H. Hooke (London: SCM Press Ltd. 1954, p. 143), and Trilling, *Gospel According to St. Matthew*, 2: 219. See also Jacques Dupont, "La iglesia y la pobreza", *La Iglesia del Vaticano II*, p. 427.

(٣٠) يشير پرايس إلى الكلمة الآرامية «عبد» التي استخدمها يسوع للإشارة إلى «فَعَل» وخَدَمَ في آيات ٤٠ و٤٤ في فصل متّى الإنجيليّ في كتاب بونارد *Matthieu*, p. 366.

دائرة النعمة الإلهيّة التي تربط بين الأقانيم الثلاثة للثالوث الأقدس؛ خلاص الإنسان هو أن يحبّ كما أحبّه الله. الطريق إلى هذه المحبّة الكاملة هو المحبّة ذاتها، والمشاركة في هذه النعمة، وقبولها، صراحة وضمنًا، ليقول الإنسان بالروح القدس: «يَا أَبَا الآبُ» (غل٤: ٦). قبول الإنسان لهذه النعمة الإلهيّة هو جوهر التواصل بين جميع البشر. ويخطئ الإنسان عندما يرفض هذه المحبّة الإلهيّة، وبذا يرفض التواصل والإخاء، بل يرفض الحياة ذاتها. إنّ في نصّ متىّ مطلبًا صريحًا: «الحقّ أقول لكم: أيّما مرّة لم تصنعوا ذلك لواحد من هؤلاء الصغار فلي لم تصنعوه» (٢٥:٤٥). عندما يمتنع الإنسان عن خدمة الآخر فهو يرفض المحبّة ذاتها. وعندما يخفق الإنسان في خدمة الآخر فهو يرفض فعل المحبّة الإلهيّة عينها. يستخدم القدّيس يوحنّا في رسالته اللاحقة لنصّ متّى نفس فكر المسيح: «من لا يحبّ بقي رهن الموت» (١ يو٣:١٤). يختم المسيح مَثَل السامريّ الصالح بالإجابة على الجموع بسؤال مضادّ. سألوه: «ومَن قريبـي؟» وبعد أن سرد المسيح قصّة الرجل الجريح المُلقَى على الطريق، سأل المسيح الجموع «مِن هؤلاء الثلاثة، مَن قريب الذي وقع بأيدي اللصوص؟» (لو١٠: ٢٩، ٣٦). القريب إذًا هو السامريّ الذي اقترب من الرجل المصاب وجعله قريبه. فالقريب ليس كما قيل، الإنسان الذي أجده في طريقي، بل الإنسان الذي أضع ذاتي في طريقه، هو الإنسان الذي أقترِب منه وأسعى إلى خدمته. تصبح جميع جوانب الحياة المسيحيّة ذات مغزى عندما تغمرها النعمة الإلهيّة. أمّا الحياة التي بدون محبّة فهي لا شيء كما وصفها بولس الرسوليّ في ١ كو ١٣. نستطيع إذًا أن ندرك أنّنا قطعًا سنُحاسَب يوم الدينونة على حسب أفعال محبّتنا تجاه الآخرين، وعلى حسب قدرتنا على خلق حياة الشركة. أمّا من الناحية النبويّة، فسوف يترسّخ يوم الدينونة (الضيقة العظمى) على المفهوم الأخلاقيّ للسامريّ الصالح عن المحبّة الإلهيّة الجامعة[٣١].

(٣١) من هنا جاء تعبير «النبوّة الأخلاقيّة»

تنمو النعمة الإلهيّة في أفعال عينيّة (إطعام الجيّاع، إرواء العطاش، وغيرها من الأعمال)[٣٢]، كما أنّها تتجلّى من الضرورة التي تنشأ بنسج خيوط العلاقات بين البشر. «إنّ الإيمان من غير أعمال شيء عقيم» (يع ٢: ٢٠). أن تعرف الله هو أن تقيم العدل: «إن علمتم أنّه بارّ هو، فاعلموا أنّ كلّ مَن يصنع البرّ مولود منه» (١ يو ٢: ٢٩). المحبّة الإلهيّةكالبذرة لا تنمو خارج الإنسان، وهي لا تترفع فوق محبّة الإنسان؛ إنّها لا «ترتقي» فوق قدر الإنسان وكأنّها نعمة تتجاوز معرفة البشر. المحبّة هي محبّة الله فينا وليست خارج الطاقة البشريّة القادرة على أن تبني عالمًا قائمًا على المحبّة والعدل، وكما يقول الأديب الفرنسيّ أنطوان دو سانت اكزوپيري[٣٣]، «أن نبني روابط». «من كانت له خيرات الدنيا ورأى بأخيه حاجة فأغلق أحشاءه دون أخيه فكيف تقيم فيه محبّة الله؟ يا بنيّ، لا تكن محبّتنا بالكلام ولا باللسان بل بالعمل والحقّ» (١ يو٣: ١٧-١٨). عندما أحبّنا المسيح ابن الإنسان كشف لنا عن حبّ الآب. وتتجسّد المحبّة الإلهيّة لجميع البشر من خلال محبّة الإنسان- الوالدين، والزوجين، والذرّيّة، والأصدقاء، حتّى تصل هذه المحبّة إلى الكمال. لم يقترب السامريّ من الرجل المصاب على جانب الطريق انطلاقًا من فرائض دينيّة عقيمة، بل اقترب منه لأنّ «قلبه قد تحنّن» (هذا هو حرفيًّا ما يعني فعل splanchnizomai كما ورد في إنجيل لوقا ١٠: ٣٣؛ وأيضًا ١: ٧ و٨؛ وكذلك في ١٣: ٧، ٢٠: ١٥)، لأنّ محبّة

---

"ethical prophecy" (Bonnard, *Matthieu*, p. 366).

ولذلك جاء لفظ «النبوّة الأخلاقيّة». كما قدّم شتيكير في هذا الصدد ضرورة المعرفة الأخلاقيّة للحياة الإكليزيولوجيّة: «تجتمع مواهب كلّ الأمم معًا، والذين يتمّ اختيارهم بحسب أعمالهم الصالحة وليس بحسب مكانتهم الاجتماعيّة. ولذلك تصبح الكنيسة والعالم على نفس قدم المساواة. فالكنيسة والعالم موجودان في هذه اللحظة من الزمن، يجمعان بداخل كلّ منهما الصالح والطالح، ولكلّ منهما المسؤوليّة الأخلاقيّة حيال الأعمال البشريّة، إلّا أنّ ذلك لا يلغي مشروعيّة وأصالة جماعة الربّ التي تختبر الحقيقة الأخرويّة في العالم»

(*Der Weg der Gerechtigkeit*, pp. 218-19).

(٣٢) اش ٥٨: ٧؛ واي ٣١: ١٧، ١٩، ٢١؛ حز ١٨: ٧، ١٦.

(33) Antoine de Saint-Exupéry.

الله تجسّدت في ذات السامريّ[٣٤].

ربّما تكون قصة نازارين[٣٥] التي قدّمها للسينما المخرج الأسبانيّ لويس بونويل[٣٦] أنسب مثال للفكرة التي نطرحها في هذه الدراسة عن الأعمال الإيمانيّة المجرّدة من المحبّة. القراءة الأولى للقصّة تجعلنا نجد أنفسنا مثل نازارين، هذا الكاهن الذي يقتضي بالتعاليم المسيحيّة والسيّد المسيح، غير راضٍ عن المؤسّسة الكنسيّة. مقتديًا بحبّه إلى الله لفعل الإحسان، يكتشف نازارين تدريجيًّا عدم جدوى بل فشل فعل الخير، ويرى أنّ المحبّة الإلهيّة ليست إلّا وهمًا، فقط المحبّة البشريّة هي الأهمّ. ويؤكّد التسلسل النهائيّ المبهم لهذه القصّة إعلان الإنسانيّة وتحرّرها من خداع الوساطة. لقد اتّخذ الكثيرون الخطوط العريضة لهذه القصّة كمثال واضح للعلاقة الأفقيّة التي تسير عليها العلاقات الإنسانيّة في عصرنا هذا[٣٧]. ومع ذلك، نكتشف بالقراءة الثانية للقصّة أنّ نازارين، في الواقع، لم يقم بأعمال صالحة منذ البدء، بل كلّ ما فعله كان من منطلق «الولاء» لواجبات تفرضها عليه وظيفته الكهنوتيّة، وليس من منطلق محبّة قلب إنسان من لحم ودم، إذ إنّ محور اهتمام نازارين يدور حول شخصه هو وليس احتياج الآخر. يركّز المخرج بونويل على العواقب الوخيمة لأعمال نازارين المجرّدة من المحبّة الإنسانيّة، ماضيًا في الحياة غير مكترث بحال المحتاجين وكأنّه ليس من هذا العالم (يردّد الكاهن نفس الكلمات والعبارات). يعرض بونويل بمهارة التعارض الواضح بين «محبّة» بطل الرواية نازارين وبين المحبّة الحيويّة كما تمارسها الشخصيّات الأخرى، لتَظهر أنّ خدمة نازارين للبشر من أجل محبّة الله، يستطيع الآخرون أيضًا

---

(٣٤) راجع وثيقة «العطاء والمحبّة» الصادرة عن الاتّحاد القومي للطلّاب الكاثوليك في أمريكا اللاتينيّة.
UNEC, *Caridad y amor humano* (Lima: Tierra Entera, 1966).

(35) Nazarin.

(36) Luis Bunuel.

(37) Congar, *Situations et tâches*, p. 67.

تقديمها من أجل محبّة البشر (نرى ذلك على سبيل المثال في تسلسل المواقف في البلدة المعزولة بسبب وباء الكوليرا). عدم اكتراث نازارين بالآخرين وتناقض ذلك بتعاليم المسيح هي الفكرة التي نطرحها هنا بشأن الأعمال المجرّدة من المحبّة الحقيقيّة. فنرى أنّ أعمال نازارين الصالحة في عزلة عن آلام البشريّة، بل غير مألوفة لمفهوم المحبّة الإنسانيّة، فتصبح أعمال ميّتة، لا وجود لها. هل تستطيع محبّة الإنسان للإنسان أن تقتلع محبّة الله للإنسان؟ بالطبع لا. بل بالأحرى تفقد هذه الأعمال التي يعتبرها نازارين صالحة مصداقيّتها إذ تخلو من المحبّة الحقيقيّة للبشر. ولذلك، سواء كانت أعمال نازارين نابعة عن طبيعة الإنسان التقويّة أم عن إدراكٍ عقليّ للمحبّة الإلهيّة، ففي الحالتين ينهج نازارين السبيل الحقيقيّ حيث يجد محبّة الله الخالصة تتجلّى من خلال تقرُّبه للآخر(٣٨). ومثلما تأوّه نازارين، يتأوّه أيضًا الشاعر البيروڤيّ الأصل سيزار باييخو في قصيدته موجّهًا آلامه إلى إله «المسيحيّين» بكلماته: «يا إلهي، لوكنتَ تعرف آلام الإنسان مثل الإنسان، لاستطعت أن تكون إلهًا بحقّ»(٣٩). صحيح أنّ الدرس الذي يريد بونويل تلقينه (قال بونويل عن نفسه بأنّه «أصبح مُلحدًا بفضل من النعمة الإلهيّة») يحمل تناقضات عديدة، إلّا أنّه درسٌ مثمر: لا توجد علاقات إنسانيّة أكثر «أفقيّة» مثل تلك التي لا تنبض الحياة فيها.

ننتقل إلى الفكرة الثالثة التي نطرحها هنا من نصّ إنجيل متّى: إعلان الوساطة البشريّة اللازمة لمعرفة الله في ذاته(٤٠). فلا يكفي أن نقول أنّ محبّة الله لا تنفصل عن محبّة القريب، بل أن ندرِك أنّنا نعبّر عن محبّتنا لله عينه من خلال محبّتنا للقريب(٤١)، بل

---

(٣٨) ويبقى التساؤل عن كيف سيستمرّ نازارين في نمط حياته بعد التجربة التي مرّ بها.

(39) Cesar Vallejo, "Los dados eternos" in *Heraldos negros*.

(٤٠) يكتب سخلبيكس: «التاريخ البشريّ هو السبيل الوحيد للّقاء مع الله»
Edward Schillebeeckx, "L'immagine de Dio," *Ricerca*, March 31, 1968, p. 11.

(41) See Alfaro, *Teología del progreso humano*, 114.

أن نحبّ الله في القريب: «إذا قال أحد: إنّي أحبّ الله، وهو يبغض أخاه كان كاذبًا لأنّ الذي لا يحبّ أخاه وهو يراه لا يستطيع أن يحبّ الله وهو لا يراه» (١يو ٢٠:٤). أن نحبّ أخًا واحدًا هو أن نحبّ جميع البشر، فالإنسان هو الوساطة التي لا غنى عنها لمحبّة الله عينه: «فبي فعلتم،... فبي لم تفعلوا». اختتم البابا بولس السادس أعمال المجمع الفاتيكانيّ بعظة استند فيها على نصّ متّى البشير قائلًا: «معرفة الإنسان للإنسان شرط جوهريّ لمعرفة الله». ولخّص البابا الطوباويّ هدف المجمع بأنّه «دعوة ملحّة موجّهة بكلّ الودّ إلى بشريّة اليوم لتعيد اكتشاف الله عينه من منطلق المحبّة الأخويّة بين البشر، اكتشاف هذا الإله الذي الابتعاد عنه سقوط، والعودة إليه نهوض من جديد، والخروج عنه موت، والعودة إليه حياة جديدة»[٤٢] (القدّيس أغسطينوس، محاورة الذات، الكتاب الأوّل: ١: ٣). يتفحّص إنجيلير مختلف التأويلات بشأن التعرّف على شخصيّة المسيح من خلال القريب. ويقول إنجيلير عن إحدى هذه النظريّات «بأنّها تقصر نفسها على معرفة وتأمّل هذا الرابط السرّيّ بين المسيح والفقراء». (ديوران وروبينسون[٤٣] من مؤيّدي هذا التأويل).

ويرى البعض الآخر أنّ ابن الإنسان هو الإنسان المثاليّ الكامل، والنموذج الأصليّ الموجود منذ البدء في البشريّة كلّها.

جون هيرينج [٤٤]؛ وهناك تأويل ثالث يقول إنّ ابن الإنسان يقف مكان جميع البشر «كبديل عنهم» پرايس[٤٥]. أمّا مانسون[٤٦] وغيره فيؤيّدون نظريّة أخرى وهي

---

(٤٢) كلمة البابا بولس السادس في ٧ ديسمبر ١٩٦٥ عن معرفة الله من خلال محبّة الآخر.

(43) Auguste Durand and Robinson.

(44) Jean Hering.

(45) T. Preiss.

(46) T. W. Manson.

أنّ ابن الإنسان هو «النفس الشاملة». وأخيرًا هناك آخرون مثال جروس[٤٧] الذين يرون أنّ شخصيّة المسيح هي صيغة «كريستولوجيّة» تُعبّر عن مأساويّة علاقة المحبّة بين الإنسان وأخيه الإنسان. أمّا إنجيلير فيستبعد جميع هذه النظريّات المطروحة هنا متمسّكًا بتفسيره لنصّ متىّ بأنّ المقصود «بالأصاغر» في إنجيل متىّ بالتحديد هم المسيحيّون المُجتمعون باسم المسيح (متّى ٢٠:١٨). ويختتم إنجيلير تفسيره للنصّ قائلًا: «تجعل هذه العلاقة الحميمة كلّ عمل موجّه نحو أتباع المسيح عملًا من أجل ابن الإنسان الموجود في وسطهم: مشاركة وجدانيّة بكلّ ما تحمله هذه الكلمة من معنى»[٤٨].

على الرغم من تجاهل إنجيلير جميع النظريّات السالفة إلّا أنّ جملته الختاميّة توضّح بالفعل طبيعة هذه العلاقة الحميمة ولكنّها لا تنحصر على المسيحيّين فقط بل تشمل جميع البشر الذين يُدخلون في قلوبهم كلمة الربّ بطريقة أو بأخرى. حضور الله في البشريّة، في كلّ شخص، كما يعبِّر عنه على سبيل المثال موضوع الهيكل الآنف ذكره، يصبح أكثر فائدة وأكثر ثراءً في مجموعة هذه النظريّات التي أصبحت تعبّر عن حقيقة عميقة في الوجود البشريّ، وبالتالي عن الشراكة البشريّة[٤٩]. نجد الله حاضرًا في

(47) G. Gross.

(48) Anglere, *Dernier Jugement*, pp. 56-59.

(٤٩) يفسّر مولن تعريف المسيح نفسه بالفقير من خلال فكرة «الأنا العظمى» التي يصفها البعض «بالشخصيّة الاعتباريّة» ذاك المصطلح الذي ربّما ورد في العهد القديم، وما يعتبره مولن «الفكرة المحوريّة» في الكتاب المقدّس (*Esprit dans l'Église*, 1:118). إذ إنّها تعبِّر عن التضامن المميَّز بين الفرد وبين الجماعة. هذه العلاقة التضامنيّة لها ثلاثة عناصر: العنصر الأوّل هو «الأنا» منبع الجماعة؛ العنصر الثانيّ هو الجماعة نفسها، العنصر الثالث يمثّل الوحدة الحقيقيّة بين الأنا والجماعة. (نفس المرجع ١: ١٢٢). الجماعة إذًا تجد ذاتها في الأنا الفرديّة التي بدورها تنبع من الجماعة، ومن ناحية أخرى الجماعة هي انعكاس الأنا وامتدادها في صيرورة التاريخ (نفس المرجع ١: ١٣٤). ولذلك «الأنا العظمى» هي العبارة الأفضل للإشارة إلى «ابن الإنسان»: «المسيح عندما يشبّه نفسه بالفقير ليصبح معه وحدة يصعب فهمها بدون الرجوع إلى الأنا العظمى كما قدّمها العهد القديم. فالمسيح لا يرمز ولا يقدِّم نفسه بدلًا عن الفقير، بل كلّ منهما وحدة تجمع بين معرفة المسيح هي معرفة الفقير».

الهيكل، في هيكل الحجارة الحيّة، في هيكل العلاقات الشخصيّة التي تربط بين جميع البشر الذين معًا يصنعون التاريخ ويحوّلون أنفسهم إلى صيرورة جديدة. أعلن الله عن ذاته في التاريخ وبالتجسّد أيضًا استَعلن الله في قلب البشريّة. وباتّحاد الكلمة بالطبيعة البشريّة؛ وفي مهمّة فريدة في تاريخ البشر، دخل المسيح في علاقة طبيعيّة كيانيّة مع كلّ فرد[٥٠]. إنّ هيكل الله هو تاريخ البشريّة، ليتجاوز «القدّوس» محدوديّات التقديس المكانيّ[٥١]. عندما نلتقي بالآخرين، وخاصّة بالفقراء والمُهمَّشين والمُستَعبَدين منهم، نجد الربّ؛ وكلّ فعل محبّة نوجّهه إليهم هو فعل محبّة موجّه لله. لذلك يتحدّث الأب كونجار عن «البعد الأسراريّ في محبّة القريب» تلك الحقيقة المرئيّة التي تتجلّى لنا من أجل أن نفتح قلوبنا للربّ الذي أحبّنا: «ولكن إنْ جاز أن نصف علامة من علامات الله بالأضدّاد– في علوّ الله وفي نفس الوقت في حلوله في أصغر الدقائق، فيختبر جميع الذين يَنذرون ذاتهم لخدمة الآخر المحبّة المجانيّة الخالية من الغائيّة، في خبرة إخلاء الذات الإلهيّ ولبس إنسانيّتنا –نستطيع حينها أن نختبر البُعد الإلهيّ في القريب– البعد الأسراريّ في القريب!»[٥٢].

ويرى الشاعر سيزار فاييخو الله في أعماق «بائع اليانصيب» الذي يتجوّل حاملًا «الورقة الرابحة»[٥٣]. ولكن أليس كلّ شخص منّا بائع يانصيب يحمل «الورقة

(50) See the comment of Christian Duquoc in *Christologie: Essai dogmatique, L'homme Jésus* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1968), pp. 213-61.

(51) See Juan Luis Segundo, "Desarrollo y subdesarrollo: polos teológicos," *Perspectivas para el Diálogo*, no. 43 (May 1970), pp. 76-80.

(٥٢) يكتب كونجار في كتابه (*The Wide World My Parish*, p. 124) عن إمكانية الخلاص الشامل الآتي: «ربّما يكون الآخر هو "الله متنكرًا"، نلتقي به حقًّا ولكن لا نعرف أنّه هو». ويتفحّص خافيير ألونسو هيرنانديث «القيمة الأسراريّة للتاريخ» في كتابه

*Teología y desarrollo* (Lima: Centro Arquidiocesano de Pastoral, 1969), pp. 184-91.

(53) "La de a mil" in *Heraldos negros*.

الرابحة» للآخرين؟ كلّ منّا يحمل الله في أعماق قلبه؟[٥٤].

ومع ذلك، لا يجب أن يكون القريب وسيلة نستخدمها لمصلحتنا بغاية الاقتراب من الله[٥٥]. في فعل محبّتنا نحو الآخر يجب أن يكون هذا فعل إخلاء للذات لكي نفسح المجال للآخر أن يكون هو الغاية، وليس من أجل الحصول لأنفسنا على «محبّة الله». ففعل المحبّة من أجل غاية لأنفسنا، حتّى وإن كان نابعًا عن إرادة صالحة، يشوبه الغموض وسوء الاستخدام، لأنّ الكثيرين قد نسوا أنّ محبّة الله لا يمكن أن نُعبّر عنها إلّا من خلال محبّتنا للآخرين حبًّا مطلقًا، حبًّا مجّانيًّا خاليًا من أنانيّة الذات، والسبيل الوحيد للقاء حقيقيّ مع الله. في خبرة محبّة البائسين من أجل ذواتهم لا تنتقص من محبّتنا لله، بل تعطيها ثراءً وامتلاءً.

وعلينا أيضًا أن نتجنّب مزالق فعل الإحسان الفردانيّة. لقد أكّد الكثيرون في السنوات الأخيرة على أنّ الآخر شخص وليس وجودًا منفردًا ذا حدودٍ واضحة. فمصطلح الفردانيّة يشير أيضًا إلى الفرد بأنّه يتداخل بنسيج العلاقات الاجتماعيّة، ومن وموجود في رباطاته الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة والعرقيّة. كما يشير مصطلح الفردانيّة أيضًا إلى الطبقة الاجتماعيّة المُسْتَغَلّة، وكذلك إلى المقهورين والمُهَمَّشين. وكما يؤكِّد شينو فإنّ الجموع هم أيضًا القريب[٥٦]. تلك الفكرة الإنسانيّة تقودنا إلى أبعد من علاقة «الأنا» «بالأنت». بحسب كلمات البابا بيّوس الثاني عشر،

---

(٥٤) راجع الدراسة التحليليّة التي قدّمها إيمانويل ايفيناس *(Infinity and Totality)* وترجمها إلى الإنجليزيّة ألفونسو لينجيس

Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), pp. 194-219.

(٥٥) رسالة البابا بولس السادس في ٧ ديسمبر ١٩٦٥ الدورة الرابعة للمجمع الفاتيكانيّ الثاني ص ٣٢٥.

(56) See also Jean Cardonnel, “Dieu et l’urgence des masses,” in *Esprit* 36, no. 370 (April 1968): 661-76.

يقول أوجو أسمان عن قناعة بأنّ «في عالم أصبح أكثر اجتماعيًّا علينا إنعاش التفضيل الإنجيليّ للناس فوق الأفراد».

(“Fe y promoción humana,” *Perspectivas para el Diálogo*, no. 36 [August 1969], p. 181).

فالمحبّة أصبحت في هذا العصر «محبّة ذات بعد سياسيّ». في الواقع، إطعام الجياع وإرواء العطاش في أيّامنا هذه أعمال لها بعد سياسيّ، بمعنى تحوّل بنية المجتمع من نظام تمتلّك فيه الأقلّيّة جهود عمل الآخرين، إلى تحوّل جذريّ في أسس المجتمع، حيث للملكيّة الفرديّة التي تتناول وسائل الإنتاج كيان ذاتيّ يعمل من أجل الجميع.

يتجلّى حضور الربّ في لقائنا بالآخرين، وخاصّة بهؤلاء الذين ارتسم على وجوههم شقّاء القهر، وظلمة الحقّ المسلوب وبؤس الغربة، هؤلاء الذين تنطبق عليهم آية «لا صورة له ولا بهاء» ولكنّها تلك هي الأشياء التي «ومثل مَن يستر الوجه عنه مزدرى فلم نعبأ به» (اش ٥٣: ٢-٣). هؤلاء هم المُهَمَّشين، الذين خلقوا لأنفسهم ثقافة حقيقيّة يجب علينا أن ندرك فضائلها إذا أردنا التقرّب لهم(٥٧) فخلاص الإنسانيّة لا يتحقّق إلّا من خلالهم؛ فهُمْ حاملو المعنى الحقيقيّ للتاريخ وهُم «ورثة الملكوت» (يع٢: ٥). موقفنا تجاههم، أو بالأحرى التزامنا تجاههم، سوف يكشف عمّا إذا كنّا نعمل - أو لا نعمل - بمشيئة الآب السماويّ. هذا ما يكشف المسيح لنا عنه عندما طابق نفسه بالفقراء في النصّ الإنجيليّ لمتّى البشير(٥٨). نحن في حاجة إلى لاهوت محوره القريب ومترسّخ على هذا الأساس(٥٩).

---

(٥٧) راجع أعمال أوسكار ليفايس فيما يخصّ الفقر في دولتيّ المكسيك وبويرتو ريكو.
*Five Families: Mexican Case Studies in the Culture of Poverty* (New York: John Wiley, 1962) and *La Vida* (New York: Random, 1966).

(٥٨) قد أحبّ تشي جيفارا قصائد كتبها الشاعر الأسبانيّ ليون فيليبّي، هذا هو السبب في أنّ البعض نسبها لتشى جيڤارا، وأبياتها: أحبّك يا يسوع ليس لأنّك نزلتَ من إحدى النجوم، بل لأنّك كشفتَ لي عن الإنسان لحم ودم ينازعه القلق، يشعر بالألم.أنّ الإنسان يملك كلّ المفاتيح كلّ الأدوات لتفتح أبوابًا حجبت النور. نعم! لقد علّمتني أنّ الإنسان هو الله الله فقير، مصلوب مثلك، وأنّ اللصّ عن يسارك في الجلجثة، هذا الشرّير، هو أيضًا مثلك إله!

(59) See José María González Ruiz, *Pobreza evangélica y promoción humana* (Barcelona: Nova Terra, 1969), p. 87.

## الروحانيّة المحرِّرة

عندما ننذر أنفسنا لتحرير المقهورين فنحن نشارك في مجيء الملكوت. هذا هو ما نذر العديد من المسيحيّين ذاتهم له عن طريق المشاركة في العمل الثوريّ الذي بدأ يتبلور في داخل أمريكا اللاتينيّة. وإذا كانت مشاركتهم هذه قد عزلتهم عن المجتمع المسيحيّ، فذلك لأنّ عددًا من المسيحيّين قاموا بتدجين الرسالة الإنجيليّة لتناسب مصالحهم الشخصيّة، فاعتبروا المشاركة في العمل الثوريّ تمرّدًا يمثّل خطورة على تلك المصالح. وإذا عجز المشاركون في العمل الثوريّ عن التعبير بصيغة لاهوتيّة مناسبة تعكس هذه الروح الإيمانيّة التي تدفعهم إلى مشاركة فعّالة في عمليّة تحرير المقهورين، فذلك لأنّ اللاهوت الذي تَشكّل في ظلّه جميع المسيحيّين، والذي يربط بينهم جميعًا- سواء في داخل قارّة أمريكا اللاتينيّة أو خارجها- لم يَخْلِق بعدُ الميادين الفكريّة اللازمة لصياغة المسؤوليّة السياسيّة التي لم يتملّص منها هؤلاء، فكر لاهوتيّ يوجِّه الاجتهادات الفكريّة بشكل خلاّق لقراءة عصريّة للرسالة الإنجيليّة ومتطلّبات الشعوب المضطَهَدة والمستغَلَّة لهذه القارّة. وعلى الرغم من غياب الصيغة اللاهوتيّة التي تساعد على التوصّل إلى بناء فكر لاهوتيّ مسيحيّ مسؤول، إلّا أنّ هؤلاء استطاعوا التوصّل إلى إدراك أعمق لروح الإيمان الصحيح، وباستجابة أكثر وفاءً للمطالب الإلهيّة، والتزامًا أكثر حيويّة لتعاليم المسيح عن ذلك النهج الذي اعتبرته الأوساط المسيحيّة التي تتمتّع بدرجة عالية من الاحترام والتقدير بالعقيدة الصحيحة، ووصفه البعض منهم بالنهج «الأرثوذكسيّ»[٦٠] . يلقى هذا النهج دعمًا قويًّا من قِبل السلطة الكنسيّة، وبسبب ذيوع الاتصالات بين مختلف المجتمعات انتشر

(٦٠) لقد دوّن كلّ من كاميلّو تورّيس ونستور پاث زامورا خبراتهم الإيمانيّة. وربّما يكفي أن نقرأ تلك المدوَّنات حتّى يقتنع هؤلاء اللاهوتيّون بأنّ هذه الكلمات التي ربّما أخفق الثائران من كولومبيا في اختيارها بشكل موفّق، إلّا أنّها تريد أن توصِّل لنا كلمة الربّ الإله في سياق أمريكي-لاتينيّ.

هذا النهج على نطاق واسع، وذلك على الرغم من جموده وغياب حيويّة الإنجيل عنه، لأنّ مؤيّديه لا ينقلوه من العقيدة الصحيحة الى الممارسة العمليّة الصحيحة، بل أصرّوا على التمسّك بفكرهم اللاهوتيّ بدون انخراط الإنجيل الحقيقيّ في حاجات البشر. إنّ رسالة الإنجيل هي التي تتنكّر من تلك السلطة.

ومع ذلك لا يكفي أن نخلق ميادين جديدة للفكر اللاهوتيّ. فنحن بحاجة إلى موقف حيويّ، يحتضن الجوهر الأصيل لله بالإنسان، فتتجلّى فيه الوحدة المركّبة بين اللاهوت والأنثروبولوجيا والكريستولوجيا لتشرح التقليد في كلّ تفاصيل حياتنا البشريّة بالتعبيرات المعاصرة؛ نحن إذًا بحاجة إلى مفهوم «لروحانيّة» تعمل من أجل تحرير الإنسان[٦١] فالروحانيّة، بالمعنى الدقيق والعميق للكلمة، هي سلطان الروح، «فالحقّ يُحرّركم» (يو٣٢:٨) و«روح الحقّ يرشدكم إلى الحقّ كلّه» (يو١٦:١٣)، ويقودنا لاستكمال خلاصنا من كلّ الأشياء التي تعوق ذاتنا الإنسانيّة نحن أولاد الله، لتمنح لنا الحرّيّة التي تحقّقها المحبّة الحقيقيّة والدخول في شركة مع الله ومع الآخرين. وسوف تقودنا تلك الروحانيّة نحو درب التحرير لأنّ «حيث يكون روح الربّ، تكون الحرّيّة» (٢ قور ٣: ١٧).

إنّ الروحانيّة أسلوب حياة تنقاد «بروح الله القدّوس» وقائمة على الأمل

(٦١) منذ فترة ليس بالبعيدة، أشار أرتورو جايتي إلى الحاجة إلى «روحانيّة مُحرِّرة»
("Definición e indefinición de la Iglesia en política," *Mensaje* 19, no. 191 [August 1970]: 375.
راجع أيضًا أطروحة أرتوريو پلولي
Arturo Paoli, *Dialogo della liberazione* (Brescia: Morcelliana: 1970),
كما قدّم الشاعر إرنستو كاردينال مجموعة من «المزامير» للتعمق في رغبة الإنسان إلى التَحرّر في خضمّ عصر يسود فيه القهر والاستغلال تحت أشكال جديدة ومقنّعة بالحداثة
(*Psalms of Struggle and Liberation* [New York: Herder and Herder, 1971]).
راجع أيضًا الأفكار التي يقدّمها جونزالو أروثو عن «المجتمعات الثائرة»:
"Rebeldía cristiana y compromiso comunitario," *Mensaje* 17, no. 167 (March-April 1968): 78-83.

الإنجيليّ، وهي اختبار حيّ للحياة مع روح الله في جميع البشر. وتنجم الروحانيّة عن خبرة روحيّة عميقة، ثمرتها تتجلّى على المدى الطويل. هذه هي الخبرة الحياتيّة التي اختارها البعض نتيجة التزامهم الذاتيّ من أجل تحرير المقهورين. تُدَعَّم هذه الخبرة الحياتيّة بتلك التي اختبرها أسلافنا، بل إنّها تذكّرنا بأنّنا مدعوّون لاكتشاف روح الله في الحاضر الذي نعيشه. فليس فقط التاريخ معاصرًا وليس فقط الكتاب المقدّس معاصرًا؛ هناك أيضًا خبرة روحيّة معاصرة لا يمكن التغاضي عنها. والروحانيّة تعني إعادة ترتيب المحاور الجوهريّة لحياة مسيحيّة نضرة. الجديد هو تلك الوحدة المركّبة التي تعيد تأويل العقيدة المسيحيّة تأويلًا وجوديًّا معاصرًا، وتجلب إدراكًا عميقًا لنمط حياة مسيحيّة صحيحة مازلنا نجهل عمقها أو تناسيناها. وقبل كلّ شيء، الروحانيّة تحفّزنا إلى تغيير حيويّ للحياة اليوميّة والصلاة والالتزام والعمل.

الحقيقة أنّ العقيدة المسيحيّة التي تحيا الالتزام بعمليّة التحرير تجد نفسها أمام مشكلات لا يمكن تجاهلها، وتواجه عقبات ينبغي التغلّب عليها. يعتقد الكثيرون، أنّ الحقّ الروحيّ، في ظلّ هذه الظروف، يمكن الحصول عليه من خلال الخبرة الذاتيّة لمحبّة البشر. تلك الخبرة التي تمحو معرفة كلمة الله الذي صار جسدًا ليفدي بذاته لحبّه للإنسان. إنّ محبّة البشر، القائمة على خبرة ذاتيّة تفصل الحياة الإنسانيّة عن روحانيّة مصدرها الله المطلق، محبّة محدودة لا تُدرَك ملء طاقاتها الإبداعيّة بشكل كامل، ويكون أيّ علاج مؤقّت للقمع قد يقمع المظاهر الخارجيّة لهذه الظروف، ولكنّها تتراكم في المستقبل حتّى تصبح أكثر استعصاءً على حلّها. إنّ فرض مشكلة الحرّيّة بعمقها الحقيقيّ يفترض حلًّا. هذا هو التحدّي الذي يواجه حياة روحانيّة تتطلّع إلى تحقيق الحرّيّات الجوهريّة للمطحونين والفقراء. فحيث القمع والحرّيّة الإنسانيّة اللذان ينفيان وجود الله-ذلك الفكر الذي نشأ نتيجة لعدم اكتراثنا للأسباب الحقيقيّة التي تنجم عنها حالة القمع- هنا يجب أن يشعّ الإيمان والرجاء به ذاك الذي جاء من

أجل اقتلاع الظلم من جذوره ويحرّرنا بطريقة غير مسبوقة. يحدث ذلك كلّه من خلال روحانيّة تتجرّأ على غرس جذورها في أرضيّة الوضع الذي تتصارع فيه الحريّة مع الاستبداد.

روحانيّة التحرير محورها الاهتداء إلى القريب، إلى الإنسان المقهور، إلى الطبقات الاجتماعيّة المُسْتغَلَّة، والمُحْتَقَرين بسبب عِرقهم، وإلى الأمم المُهيمَن عليها. الاهتداء الشخصيّ إلى الله يقتضي الاهتداء إلى القريب. إنّ رسالة الإنجيل، بطبيعتها محرِّرة، فهي القوّة المُغيِّرة لروح الإنسان من الداخل. هذا التغيير الجذريّ في النفوس يعني أن نفكّر وأن نشعر، وأن نحيا كما فعل المسيح الحاضر في الذين يعانون القهر والاغتراب. يجعلنا هذا التغيير قادرين على أن ننذر ذاتنا بجلاء وبشكل واقعيّ وملموس في نضالنا من أجل تحرير الفقراء والمقهورين. لا يعني هذا التغيير أن نعطي بسخاء فقط، بل أيضًا أن نبني استراتيجيّة للعمل على أسّس سليمة نتيجة تحليل الواقع. وأخيرًا، إنّ تغيير الذات هو الاختبار الروحيّ الذي يعمل بروح الإنجيل عملًا حيًّا، فيُمَكّننا من أن نقف منتصبين ضدّ إغراءات مصالحنا الشخصيّة، فلا نسقط كما تسقط الأجسام بفعل قانون الجاذبيّة.

عندما نغيّر من أنفسنا، فنحن في حركة ديناميّة دائمة، وفي كثير من الأحيان تُفقدنا العقبات التي نواجهها كلّ ما اكتسبناه، ولكن من أجل أن نبدأ من جديد. وتعتمد ثمار محاولتنا للتغيير على مدى نضجنا الإيمانيّ، حتّى نصير مثل الأطفال الصغار. إنّ أشدّ ألم يختبره الإنسان مع تغيير الذات هو حصول القطيعة: «مَنْ أَحَب أبًا أوأمًّا أكثر منّي فلا يستحقّني». فعندما نتغيّر بعودتنا ثانيًا في يسوع، فلا يعني ذلك أن نحيا حياة التقوى والنُسك في عُزلة عن الأوضاع الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة والثقافيّة المحيطة بنا. فبدون تغيير جذريّ لهذه الهيكليّات، لن يكون تغيير الذات

اهتداءً حقيقيًّا. لابدّ أن يكون الاهتداء هنا في عقليّتنا، في نمط تعاملنا مع الآخرين، في ممارستنا الثقافيّة والاجتماعيّة، في طريقة حياتنا من أجل أن نصير في الطبيعة التي أرادها الله لنا. بعبارة أخرى، علينا أن ننفصل عن كلّ العوائق التي تقف حاجزًا دون القيمة الأولى في وجودنا، أي التضامن الحقيقيّ مع أولئك الذين يعانون من البؤس والظلم. هكذا تكون القطيعة للإنسان الذي يختبر الشركة الأخويّة مع الآخرين، ليس من خلال روحانيّة باطنيّة بحتة ولا تديُّنًا، بل من خلال ممارسة روحيّة تُصعِد «الإنسان الجديد» من رماد «الإنسان العتيق».

لم يقم المسيحيّون بعدُ ما يكفي في مجال الاهتداء إلى الآخر، أو تنمية ثقافة العدالة الاجتماعيّة أو قراءة متعمّقة لصيرورة التاريخ. لم يدركوا بعد بشكل واضح أنّ معرفة الله هو إجراء الحقّ. إنهم لا يعيشون في شراكة العمل الواحد مع الله ومع جميع البشر. ولا يزالون غير مدركين أنّ الحياة في المسيح هيهات أن تكون مجرّدة عن تاريخ البشريّة. عليهم إذًا أن يخطوا بفاعليّة الطريق الذي يقود إلى سلام السيد المسيح في خضمّ النضال الاجتماعيّ.

على روحانيّة التحرير أن تمتلئ بالعطاء المجّانيّ. فالشراكة مع الله ومع جميع البشر هي أوّلًا وأخيرًا هبة يهبها الله للإنسان. ولذلك، فالإنسان الذي يعرف هبة الله هذه، تتجلّى له قيمة التحرير الجذريّ الشامل الذي يقدّمه لنا المسيح. فالحرّيّة، تلك النعمة التي يدعونا إليها المسيح، أبعد من أن تكون ثمرة عقيدة ذهنيّة غير فعّالة، بل يليق بالنفس التي تطلبها وتتوق إلى امتلاكها أن تكون في يقظة دائمة. اليقظة الدائمة، السهر الروحيّ، كلمة يشدّد عليها الكتاب المقدّس، إذ يعني: القناعة بعلاقة جدّيّة مع الله والثقة بإرادته التي تقوّي العمل، وهو حسن استخدام النعمة التي وهبنا الله. السهر الروحيّ هو أن يدرك الإنسان أنّ بناء التواصل الذي يدخل إلى العمق هو

العلاقة مع الربّ التي تصل إلى القريب. وهو التماس حبّ الله الذي يعطي العطاء قوّة وفرحًا في مجّانيّة العطاء من أجل البنيان.

أمّا الصلاة فهي خبرة عطاء ممّا عند الإنسان من ذاته، تلك الذات التي أعطاها الله له. ليست الصلاة «مضيعة للوقت»، وهي لا تأخذ مكان «أنشطتنا الترفيهيّة»، بل تذكّرنا في كلّ حين أنّ الله فوق كلّ تصنيف ولا يُخضع للمقارنات[٦٢]. عطاء الله لنا ليس كما يعطي لنا العالم. وبفضل قوّة نعمته المُحيية، نستطيع أن نتحرّر من كلّ أنواع الاغتراب. وعلى المؤمنين الذين يبذلون أنفسهم من أجل تحرير المقهورين في قارّة أمريكا اللاتينيّة أن يخلقوا سبيلًا جديدًا لصلاة توجّه الروح إلى فعل الحقّ، حتّى لا تصبح صلاة الرجاء هروبًا من الواقع أو تعزية عن العالم. لا يمكن إنكار أنّنا هنا أمام محنة إيمانيّة لا يجب أن نتوارى عن الغوص فيها لإيجاد حلول جذريّة لها حتّى لا نجد أنفسنا أمام طريق مسدود[٦٣]. ما زال الكثيرون يعيشون وكأنّهم في «منفى»، وينطبق على هؤلاء كلمات المزمور: «أذكر هذا فأفيض نفسي عليّ: إنّي أعبر مع الجمهور وأقصد بهم بيت الله بصوت تهليل وحمد المعيّدين» (مز ٤٢: ٤). ولكنّ المسألة هنا ليست الحفاظ على ما هو ثابت؛ إذ إنّ الخبرة الجديدة التي نعاصر متطلّباتها، جعلتنا قادرين على الانطلاق من الإمكانات الروحيّة المتاحة لاجتياز العوائق التي كنّا في الماضي نتفادى مواجهتها ونلجأ إلى السبل الأسهل للوصول إلى الأهداف، وكذا تغيير دفّة الأمور مُفعَمين بروح الرجاء لنهتف مثل أيّوب، «كنت قد سمعتك سمع الأذن أمّا الآن فعينيّ قد رأتك» (٤٢: ٥). لقد كان دييترش بونهوفر على حقّ عندما عبّر عن أهمّيّة تجديد الإيمان من خلال تطهيره من التديّن المزيّف بقوله إنّ ما

(62) See José María González Ruiz, *Dios es gratuito, pero no superfluo* (Madrid: Ediciones Marova, 1970).

(63) See "Pastoral Concern for the Elites," no. 7, in *Medellín*.

من مصداقيّة للإيمان بالله سوى الوحي الإلهيّ. إنّه إله يعمل في التاريخ، وكما ذكرنا سالفًا، يجب على الإنسان أن يعبُر من خلال الآخر للوصول إلى الله، فمن المؤكّد أيضًا أنّ هذا العبور للوصول إلى الله المحبّ للبشريّة، يتطلّب تجرّد الذات من كلّ الأشياء، حتّى تصبح محبّة الإنسان على صورة الله ومثاله: محبّة حرّة سخيّة مجانيّة جامعة لجميع البشر. إنّ حركة حبّ الله الآب الذي في ابنه وبواسطة الروح القدس تجسّد وصار حدثًا و«تاريخًا» داخل العالم هذا هو العمل الجدليّ (الديالكتيكيّ) بين الله والبشريّة بكاملها. أعطت البشريّة طبيعتها لله لكي يتّخذها ويلبسها، والله أعطى حقيقته المطلقة للإنسان، ليس من أجل امتداد إلهيّ في الإنسان فحسب، بل أيضًا لامتداد الإمكانات الإنسانيّة أيضًا. والإمكانات الإنسانيّة، تلك النعمة الإلهيّة، لا نستطيع التوصّل إلى كينونتها الذاتيّة إلّا في نمط الوجود كما عاشه يسوع المسيح، الإنسان- الله. إنّ صورة الإنسانيّة الجوهريّة حقيقة تشعّ من خلال المسيح، وفي المسيح يشعّ وجه الله الحاضر غير المُحتَجب[٦٤]. فقط من هذا المنظور سوف ندرك معنى أن نكون «مُتّحدين مع الربّ»، كما يعلنه قلب يشعر بالإيمان، فهو عدم الانفصال عن الآخرين، وأن نتّحد معهم من أجل أن نحقّق وحدتنا مع الربّ. وبذلك نتحوّل إلى الآخرين بشكل كامل. هدفنا هنا ليس من قِبل تقديم «التوازن» بين كلّ ما ذكرناه آنفًا عن الاهتداء إلى الآخر، بل بالأحرى من أجل أن نُعمّق المعيار الرئيسيّ الذي قدّمه يسوع لكلّ إنسان.

مع إعادة توجيه حياتنا نحو الربّ ومن خلال تحوّلنا إلى الآخرين بنعمة المحبّة التي وهبها الله لنا، نكتشف مصدر الفرح المسيحيّ. هذا الفرح ثمرة روح العطاء في شركة مع الله ومع الآخرين، يقوّي روح الإنسان في داخله في وسط الصعوبات والتوتّرات والنضال من أجل بناء مجتمع يسوده السلام العادل. يرافق كلّ إعلان

---

(٦٤) إذا سلّمنا أنّ باييخو على صواب عندما قال «يا إلهي، لو كنتَ إنسانًا، لعرفت كيف تكون إلهًا»، فالمنطق يحتّم أيضًا أن نقول: «الله، إن كنتَ إلهًا لعرفتَ كيف تكون إنسانًا».

نبويّ من أجل التحرّر دعوة المشاركة في الفرح الأخرويّ: «وأبتهج بأورشليم وأسَرّ بشعبي» (اش ١٩:٦٥). يجب أن يملأ هذا الفرح وجودنا كلّه، ليجعلنا في سهر دائم على نعمة الحرّيّة المتكاملة للإنسان وتاريخ البشريّة في آن واحد، فضلاً عن تفاصيل حياتنا وحياة الآخرين. هذا الفرح يقوّي من التزامنا الفعليّ نحو الذين يعيشون في عالم يسوده الظلم، ويجعلنا نرفض إقامة مصالحة زائفة تتجاهل المقهورين والفقراء. إنّ الفرح المسيحيّ هو فرح فصحيّ يشهد له الروح القدس (غل٥: ٢٢، ١ تيم ١: ٦؛ روم١٧: ٤١)؛ هذا الفرح الفصحيّ الذي يواجه عظماء هذا العالم، ليمرّ من خلال الصليب من أجل إقامة حياة جديدة. وعندما تُحيي جماعة المؤمنين ذكرى ذبيحة المسيح، فهي تعزّز هذا الاحتفال(٦٥) (رؤ ٧: ١٩) بالمَحبّة الفعليّة التي تربط بين المشاركين فيه، وتعترف بأنّ المسيح، الذي قام من بين الأموات وبالحقيقة قام، هو سيّد التاريخ. جماعة المؤمنين التي تربط بين أعضائها المشاركة الروحيّة بالفرح المسيحيّ هي تلك التي نشير إليها بالكنيسة المصغرة عندما نميّزها عن الكنيسة الأكبر في مسار التاريخ البشريّ(٦٦). إنّ الاحتفال بذكرى ذبيحة المسيح لابدّ أن تعزّزه روح المحبّة المحييّة بين أعضائه، والتي بدونها لن تتقدّم الروحانيّة ولن تتجدّد.

إنّ ترنيمة التمجيد (نشيد مريم) تُعبِّر تعبيرًا حيًّا عن روحانيّة التحرّر. فبجانب كونها صلاة شكر على جميع النعم التي وهبنا بها السيد المسيح، معبِّرين باتّضاع عن حبّه لنا نحن الخطّائين: «وتبتهج روحي بالله مخلّصي لأنّه نظر إلى أمته الوضيعة... لأنّ القدير صنع إليّ أمورًا عظيمة: قدّوس اسمه» (لو١ : ٤٧-٤٩)، إلّا أنّها في الوقت نفسه

---

(٦٥) راجع الدراسة الممتازة التي قدّمها هيرڤي كوكس في كتابه
*The Feast of Fools* (Cambridge: Harvard University Press, 1969).

(66) Conrad Eggers Lan, *Cristianismo y nueva ideología* (Buenos Aires, 1968), pp. 47-48,
واقتبس النصّ خوان لويس سوجوندو في كتابه
"Desarrollo y subdesarrollo: polos teológicos," p. 79.

أبرز رسالة في العهد الجديد تميّزت بالبعدين السياسيّ والتحرّريّ. يرتبط هذا الشكر والفرح عن كثب بعمل الله الذي يحرّر المقهورين ويوجّه الويلات لذوي السلطة. «حطّ الأقوياء عن العروش ورفع الوضعاء أشبع الجياع من الخيرات والأغنياء صرفهم فارغين» (من نفس الإصحاح ٥٢-٥٣). مستقبل التاريخ بين يدي الفقراء والمقهورين. والحرّيّة الحقيقيّة سوف يصنعها الفقراء أنفسهم، ومن أجلهم يحفظ الله التاريخ، وتصبح روحانيّة الأناويم نواة الحرّيّة الحقيقيّة[٦٧].

أن نحيا الأمل الإنجيليّ، بدلًا من إيدولوجيّات لاهوتيّة لا ترتكز على الواقع، هو السبيل إلى روحانيّة التحرير[٦٨]. هذه هي المهمّة التي بادرت بها «الجماعات المسيحيّة الأساسيّة» بأمريكا اللاتينيّة.

(٦٧) راجع الفصل الثالث عشر لهذا الكتاب. «على المؤمنين والرعاة أن يدركوا علامات الأزمنة حين يتدخّل الربّ الإله في أحداث تقع، حين يخلع عن المتعالي تاجه، وحين يعلو شأن المذلول، حين يصرف الأغنياء فارغين، وحين يُشبع المحتاجين من الخيرات».
("Letter to Peoples of the Third World,") in *Between Honesty and Hope*, p. 6.

(٦٨) أن نحيا الأمل الإنجيليّ هو من أكثر السبل إثمارًا لمنهجيّة لاهوت التحرير: «هناك تعطّش إلى روحانيّة إيمانيّة محرِّرة» (راجع الصفحات الأولى من الفصل الثامن لهذا الكتاب). تؤكّد الكتابات اللاهوتيّة الأولى كلّها على تلك الروحانيّة محرّرة، مثال كتابات الأسقف بيرونيو، ثمّ تلتها كتابات س. جاليليو، و ليوناردو بوف، وكذلك جون سوبرينو، و كثيرين غيرهم. لقد قدّمتُ موضوع الأمل الإنجيليّ من جديد في هذا الكتاب، وأضفتُ إليه الخبرات التي تعيشها الأفراد وكذلك الجماعات المسيحيّة. راجع أيضًا كتابي: *We Drink from Our Own Wells*.
إنّ الروحانيّة هي تلك الأرض التي تخصّب بذور الحياة التأمّليّة فيها ثمار اللاهوت.
J. Espeja, *Espiritualidad y Liberación* (Lima: CEP, 1986).

# الفصل الحادي عشر
# الأخرويّة والسياسة

يفترض الالتزام بخلق مجتمع عادل، وفي نهاية المطاف، بخلق إنسانيّة جديدة، الثقة في المستقبل. هذا الالتزام إذًا انفتاح على كلّ ما يأتي به الغد. فما معنى هذا الواقع الجديد في ضوء الإيمان؟ كثيرًا ما لوحظ أنّ سمة من سمات الإنسان المعاصر أنّه يعيش بمفهوم الغد، متوجّهًا نحو المستقبل، مفتونًا بما لا وجود له بعد. وأصبحت الحالة الروحيّة للإنسان المعاصر محدّدة في داخل نموذج إنسان الغد. فيتأثّر الوعي الذاتيّ البشريّ بشكل كبير بمعرفة أنّ الإنسانيّة قد تعدّت حالتها الحاليّة وأصبحت على مشارف دخول عهد جديد[١]، عالم يتطلّع نحو «القوّة الثانية»، قوّة من صُنْع البشر[٢]. نعيش إذًا على مشارف حلول زمن إيبيفانيّ[٣] من صنع الإنسان، أي تجلٍّ إنسانيّ[٤]، تفقد فيه التاريخيّة اعتبارها

---

(١) انظر نصًّا ممتازًا لكارل رانر

"Unterwegs zum neuen Menschen," *Wort und Wahrheit* 16 (1961): 807-19,

وأُعيدَ نشره في

"Christianity and the 'New Man--" in *Theological Investigations*, 5: 135-53; and more recently Harvey Cox, *On Not Leaving it to the Snake*, pp. 91-150.

(2) Karl Rahner, "La nouvelle terre," *Écrits théologiques* (Bruges: Desclée de Brouwer, 1970), 10: 113.

(٣) الإيبيفانيا: الظهور أو التجلّي.

(4) Anthropophany.

الأنمنيسي[٥] كما نظرت إليه الفلسفة اليونانيّة القديمة، تلك التَذكِرة التي تحمل حضورًا فعّالًا، فيضحى التاريخ بالمفهوم المعاصر توجُّهًا يتحكّم في مساره ذاتُ الإنسان المعاصر الحرّة الفاعلة. إنّ العالم المعاصر مليء بالهيكليّات الخفيّة، ومفعّم بالتطلّعات، مؤثّرًا على التطوّر التاريخيّ، وكما يبدو، أيضًا على سرعة وتيرته. وها قد تجاوز الإنسان الجديد الماضي بإقصائه إيّاه بدلًا من مواجهته بالزمن المعاصر.

ربّما تنطبق هذه الصورة الإيديولوجيّة عن مستقبل أكثر جدارة بدون استمرار تقاليد الماضي على ثقافات وحضارات معيّنة، ولكنّها صورة لا تمثّل الممارسة الحياتيّة للإنسان المعاصر في قارّة أمريكا اللاتينيّة بشكل دقيق. إذ إنّ أعدادًا كبيرة من سكان قارّة أمريكا اللاتينيّة التي، بجانب تمسُّكها بالانتماء، تعاني من ديمومة تلك المفاهيم التقليديّة. ولقد فسّر پاولو فريرى هذه المعاناة تفسيرًا دقيقًا، موضِّحًا أنّ أهمّ عناصرها الوعي الذي يسبق تحليل هذه المفاهيم التقليديّة[٦]، أي تبدأ بوعي الأشخاص بوجود هذا القهر، وإلى عجزهم عن تغيير واقعهم والتوجّه نحو مستقبل يصنعونه بأيديهم. ومع ذلك، فمن الضروريّ الإشارة إلى أنّ التغيير الذي تمرّ به القارّة سوف يتجلّى منه هذا الإنسان الجديد القادر على تحليل الحاضر، ساعيًا إلى تغيير واقعه الاجتماعيّ، موجِّهًا إيّاه نحو المستقبل. هذا الإنسان الجديد الذي يصبو نحو بناء مجتمع جديد، مازال في إطار الإيديولوجيا، ولم يتحقّق بعد على أرض واقع القارّة. إلّا أنّ الأمور تسير في هذا الاتّجاه. فإنّ التطلّع العميق من أجل تحقيق إنسانيّة جديدة يشكِّل حجر الأساس لعمليّة التحرّر التي تمرّ بها أمريكا اللاتينيّة[٧]. هذه المسيرة نحو خلق إنسانيّة جديدة لن تخلو من الآلام في مواجهة

---

(٥) Anamnesis من مصدر يونانيّ يعني الذكرى كاحتفال يجعل من الحدث التاريخيّ الخلاصيّ حدثًا حاضرًا. (المتَرجِم).

(6) Pre-critical consciousness.

(٧) انظر الفصل السادس من كتابنا هذا.

الصراعات والعداوات. ولقد أدرك مؤتمر ميديّين عن حقٍّ عمق هذا التغيير معلِّقًا: «نحن على أعتاب حقبة جديدة في تاريخ قارّتنا. ففي تلك الحقبة نشهد حركة استقلاليّة مفعّمة بالحماس من أجل الاستقلال والتحرّر من كلّ أشكال العبوديّة، ومن النضج الفرديّ والتكامل الجماعيّ. وفي هذه العلامات نرى المؤشّرات الأولى لآلام ميلاد حضارة جديدة»[٨].

تواجه شعوب أمريكا اللاتينيّة وضعًا مُعْضلًا يصعب فيه مجرّد تَقَبُّل أو رفض هذا التوجُّه نحو المستقبل، والذي أشرنا إليه كَسِمَة من سمات البشريّة المعاصرة. ولكنّ هذا الوضع يقودنا بالتأكيد إلى إدراك الوضع الانتقاليّ الذي لابدّ للعبور من خلاله، وكذلك إدراك أنّ المسار الذي نأخذه نحو المستقبل يحدث قبل كلّ شيء بالمشاركة في بناء مجتمع عادل، مجتمع مختلف في نوعيّته عن ذلك الذي نعيش فيه اليوم. وعلاوة على ذلك، علينا أن ندرك حقيقة أنّ كثيرًا من الدول المتقدِّمة تفتقد النضج السياسيّ، وهي خاصّيّة أخرى اتّسم بها الإنسان المعاصر، سواء في الغرب أو في الشرق، فهو لا يأخذ في الاعتبار أحداث الماضي، بل يتمسّك بالحاضر ويدافع عنه تحت أيّ ظرف من الظروف.

نرى هنا النهجين اللذين طرحناهما سالفًا. فبالنسبة للبعض، وخصوصًا في البلدان المتقدِّمة، يأخذ مفهوم الانفتاح على المستقبل معنى السيطرة على الطبيعة من خلال العلوم والتكنولوجيا بدون الحاجة إلى مسائلة النظم الاجتماعيّة التي يعيشون فيها. أمّا للبعض الآخر، وخاصّة في المناطق التي تعاني التبعيّة وهيمنة القوى السلطويّة، فالانفتاح على المستقبل يرادفه الصراعات والمواجهات، والنضال الذي يقهر جذور القوى التي تستعبد الأشخاص وتستغلّ الطبقات الاجتماعيّة. فبالنسبة للشعوب في هذه المناطق لن تحدث تنمية القوى المنتِجة في ضوء جدليّة السيّد والعبد، بل بمسائلة النظام القائم وتحدّيه-

(8) "Introduction" no. 4, in *Medellín*.

بالتأكيد أنّ التقدّم العلميّ والتكنولوجيّ ظواهر ضروريّة من أجل تنمية المجتمعات، إلّا أنّه بدون هذا التحدّي، لن يتحقّق ميلاد الإنسان الجديد بصورة جوهريّة.

بغضّ النظر عن اختلاف مفهوم الانفتاح على المستقبل بين الدول المتقدِّمة والدول التابعة، فالغليان الثوريّ، وقد تأجّج أيضًا بدرجات متفاوتة في العالم الحديث، يُعجِّل أيضًا من هذا التوجّه نحو ما هو آتٍ(٩). تخلق كلّ هذه العناصر الواقع المُعضِل الذي يواجهه الإيمان المسيحيّ. إنّ الفكرة الأخرويّة كقوّة دافعة للتاريخ نحو المستقبل توفّر الإجابة على هذه الإشكاليّة(١٠). ولكن كما ذكرنا من قبل، يُلِحّ هذا التوجّه الأخرويّ من أجل مجتمع جديد على ضرورة الالتزام باللحظة التاريخيّة التي يعيشها الإنسان. يقف هذا التوجّه الأخرويّ على طرفيّ نقيض لمفهوم «الأخرويّة» الذي قدّمه اللاهوت الأخرويّ في العقدين الماضيين عن أخرويّة تعزل روحانيّة الإيمان عن عالم «الجسد»(١١). تَوَلَّد هذا الفكر نتيجة لنظرة تشاؤميّة لحركة التاريخ تثني عن أيّ تكوين لاهوتيّ أكثر التزامًا بالواقع ليصبح فريسة سهلة لجميع أشكال المصالحة(١٢).

(9) Jürgen Moltmann, "Gott in der Revolution," in *Diskussion zur "Theologie der Revolution"*, pp. 65-68. In English see "God in Revolution" in Motlmann's *Religion, Revolution and the Future*, trans. M. Douglas Meeks (New York: Charles Scribner's Sons, 1969),

(١٠) فيما يخصُّ هذا الوضع الجديد للبشريّة المعاصرة، انظر:
Edward Schillebeeckx, "The Interpretation of Eschatology", in *The Problem of Eschatology*, ed. Edward Schillebeeckx and Boniface Willems, *Concilium* 41 (New York: Paulist Press, 1969), pp. 42-56.

(١١) انظر المقال الشهير لليوبولد ماليفيز،
Leopoldo Malevez, "Deux théologies catholiques de l'histoire", in *Bijdragen* (1949), pp. 225-40. See also Gustave Thils, *Christian Attitudes* (Dublin: Scepter, 1959).

(١٢) لقد اهتمّت بهذا الاتّجاه الجريدة اليوميّة *Vivant Dieu*، التي نُشرت بين عامي ١٩٤٥ و١٩٥٥ مُكَرّسة عددها الأوّل لتقديم (An eschatological "conception of Christianity") وفي هذا الصدد انظر دراسة
Bernard Besret, *Incarnation ou eschatologie, Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain 1935-1955* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1964), pp. 122-44

لقد تغلّب سياق اللاهوت الأخرويّ على هذه العقبات. ليس فقط بالأخذ في الاعتبار المادّيّة التاريخيّة، بل أيضًا التأكيد على التَجَذُّر السياسيّ وممارسته (البراكسيس) في داخل الواقع الاجتماعيّ[١٣]. قدّم هذا السياق اللاهوتيّ في صياغته المعاصرة لمفهوم الرجاء إجابات مُقنِعة تؤكّد وجود البعد السياسيّ في بشارة الإنجيل المحرِّرة والعلاقة بين الإيمان واليوتوبيا التاريخيّة.

## الانحياز نحو الرجاء

أدَّت الصياغة الجديدة للمسائل الأخرويّة إلى تجديد لاهوت الرجاء بعد أن كان في طيِّ النسيان أو، على أفضل تقدير، أُشيرِ إليه بشكل عابر في دراسة عن «الفضائل» اللاهوتيّة للإيمان. «لأنّنا في الرجاء نلنا الخَلاص» (روم ٨:٢٤) «فننال بالإيمان الروح الموعود به» (غل ١٤:٣)، الأمر الذي يجعلنا «لتفيض نفوسكم رجاء بقوة الروح القدس» (روم١٥:١٣؛ أعمال٢٦). يجب على المسيحيّين إعلان الرجاء الذي يملأ قلوبهم: «بل قدّسوا الربّ المسيح في قلوبكم. وكونوا دائمًا مستعدّين لأن تردُّوا على من يطلب منكم دليل ما أنتم عليه من الرجاء ولكن ليكن ذلك بوداعة ووقار» (١ بط ٣:١٥ - ١٦).

قبل بضع سنوات أسهمَ جابرييل مارسيل بدراسة قيّمة عن إعادة اكتشاف الدور

---

كتب عن هذا الموضوع ساخرًا ومُنَظِّرًا

Roger Aubert, *La théologie catholique au milieu du XXe siècle* [Tournai-Paris: Casterman, 1954], pp. 69-70.

(١٣) انظر الفصل التاسع من كتابنا هذا. انظر أيضًا

C. Dumont, "De trois dimensions retrouvées en théologie: Eschatologie – Orthopraxie – Hermeneutique," *Nouvelle Revue Théologique* 92, no. 6 (June-July 1970): 570

أحد الجهود الأولى لمعرفة العلاقة بين الإيمان بالأخرويّة والالتزام الدينيّ

Georges Didier, "Eschatologie et engagement chrétien," *Nouvelle Revue Théologique* 75, no. 1 (January 1953): 3-14;

لكنّ الفئات المستخدَمة تقول لنا القليل اليوم.

الذي يقوم به الرجاء في الحياة المسيحيّة، بل في حياة جميع البشر. إلّا أنّه طرح الموضوع بمنهجيّة الحوار التخاطبيّ، من دون إبراز القيمة المحوريّة للرجاء في الواقع السياسيّ وصيرورة التاريخ(١٤).

خلافًا لمنهجية جابرييل مارسيل، يشدّد إرنست بلوخ على جوهر الرجاء الحقّ في الحياة الإنسانيّة في أحد أهمّ أعماله بعنوان «مبدأ الأمل»(١٥). فالأمل كما يراه بلوخ تعبير عن تطلّعات الإنسان إلى حياة أفضل في المستقبل، وليس مجرّد عالَم مثاليّ من صنع الخيال ربّما لا يحقّق المستقبل الأفضل. يستند بلوخ في نظريّته عن الأمل الإيجابيّ إلى ما قاله كارل ماركس نفسه في أطروحاته الأوّليّة المعارضة لفكر فويرباخ: «لقد اكتفى الفلاسفة بتفسير العالم بشتّى الطرق، غير أنّ الأهمّ هو العمل على تغييره»، مؤكّدًا على أنّ: «النقيصة الرئيسيّة المشتركة بين جميع النظريّات عن مادّيّة الموجودات- بما فيها نظريّة فويرباخ- هو أنّهم تحدّثوا عن أنّ الوعي الذي يُدرك الشيء(١٦)، مثل الواقع والعالم المادّيّ، يعرض تفسير هذا الشيء بشكل موضوعيّ(١٧) أو بشكل تأمّليّ(١٨) به، بينما لم ينظروا إلى الذات الإنسانيّة التي تتجاوز تلك المعرفة العقلية بتفاعلها مع الواقع الظاهر وانطلاقًا من شروطها الذاتيّة الباطنيّة(١٩) لتعطي وجودًا حقيقيًّا وملموسًا لهذا الشيء». من خلال مصالحة جدليّة بين الذات الإنسانيّة والشيء، أي المادة، حاول بلوخ توضيح يوتوبيا الأمل بأنّها يوتوبيا عينيّة

(14) Gabriel Marcel, See "Sketch of a Phenomenology and a Metaphysic of Hope," in *Homo Viator*, trans. Emma Crauford (New York: Harper and Row, Publishers, Harper Torchbook, 1962), pp. 29-67.

(15) Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*.

(16) Gegenstand

(17) Objekt

(18) Anschauung

(19) "Theses on Feuerbach", nos. 11 and 1, in Karl Marx and Friedrich Engels, *On Religion* (New York: Schocken Books, 1964), pp. 72 and 69;

قادرة على تثوير الحاضر والانحياز إلى المستقبل، من خلال النقد البَنّاء لواقعيّة جامدة[٢٠].

يرى بلوخ أنّ للانفعال العاطفيّ شكلين: الشكل الأوّل، وهو الانفعال المجتمعيّ، يحدث في الواقع الماديّ المحيط بالإنسان مثل الحقد أو الطمع، بينما الشكل الآخر هو الانفعال التطلّعيّ الذي ينعكس في المشاعر الإنسانيّة التي تتنازع بين اليأس والأمل. يعطي الشكل الأخير دفعة نحو المستقبل، وبالأخصّ الشعور بالأمل، تلك الخاصيّة التي لا يختبرها سوى الكائن البشريّ، لأنّها أيضًا مُحَرِّرة لذاته الإنسانيّة. فالأمل هو ذلك «الأفق المضيء»[٢١] بإمكانيّات إنسانيّة لم تتحقّق بعد. الأمل هو «أحلام اليقظة» عن حياة مستقبليّة أفضل؛ والأمل هو «الوعي الاستباقيّ» Noch-Nicht-Bewusst بإمكانيّات طوباويّة «الليس بعد» Noch-Nicht-Sein. ولكن هذه الطوباويّة المثاليّة هي التي تحرّك الإنسان نحو الانتقال من الوعي الاستباقيّ إلى المعرفة العقليّة، ومنها إلى انفعال قصديّ (docta spes) يحرّك الإنسان نحو النور، مُتَحرِّرًا من ظلمة الحتميّة التاريخيّة، دون أن ينفصل عن صيرورة التاريخ، بل يحقّق إمكانيّات الذات في داخل العالم الماديّ. الأمل ليس حالة ذهنيّة مُجرّدة فحسب. إنّ أنطولوجيا «الليس بعد» مفعمة بالديناميّة، وتقف في نقيض أنطولوجيا جامدة ومتشيّئة، غير قادرة على تطوير حركة التاريخ[٢٢]. خلاصة فكر بلوخ[٢٣] «هي أنّ الشيء الذي يُعرّفه بصيغة S لم يصل بعد إلى تحقيق ما

---

(٢٠) بجانب لوكاس وكورش، بلوخ ينتمي إلى ما أطلق عليه البعض «الماركسيّة الباطنيّة» "Esoteric Marxism" يفضل بلوخ نفسه تسميته «تيّار الماركسيّة الدافئ» "the warm current of Marxism" الذي يهتمّ بالوصول إلى الحقيقة من خلال ما هو مُحتمَل اليوم. لمعرفة ماركسيّة بلوخ انظر:
Werner Maihofer, "Ernst Blochs Evolution des Marxismus", in *Über Ernst Bloch* (Frankfurt: Suhrkamp, 1968), pp. 112-29.

(21) *Das Prinzip Hoffnung*, p. 82.

(22)See Ernst Bloch, *Philosophische Grundfragen. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins* (Frankfurt: Suhrkamp, 1961).

(٢٣) نُقلت في مقدمة هيرڤي كوكس إلى مجموعة من أعمال بلوخ،

لا وجود له بعد والذي يشير إليه بلوخ بصيغة P». يمكن القول إنّ بلوخ يرى أنّ تلك الإمكانيّات الطوباويّة المثاليّة في داخل الإنسان تتحوّل إلى معرفة ثوريّة تدفع صاحبها إلى تحقيق ما ليس بعد.

يمرّ لاهوت الرجاء المعاصر بتلك المرحلة الثوريّة التي لم يكن متوقّعًا أن يطلقها بلوخ وبهذا الشكل(٢٤). كما استخلص كلّ من مولتمان(٢٥) ويواننبرج(٢٦) عن أفكار بلوخ

---

*Man on his Own*, trans. E. B. Ashton (New York: Herder and Herder, 1970), p. 9.

(٢٤) كان بلوخ مهتمًّا بالعلاقة بين الإلحاد والمسيحيّة؛ انظر كتابه

*Atheismus im Christentum* (Frankfurt: Suhrkamp, 1968).

يتناول فيه أنّه «يمكن فقط لُملحد أن يكون مسيحيًّا جيّدًا كما أنّ شخصًا مسيحيًّا يمكن أن يكون مُلحدًا جيّدًا». الجزء الثاني من عبارته هو رد لمولتمان مُستخدَم من قِبل بلوخ، انظر لمقدّمة مولتمان إلى (*Über Ernst Bloch,* p. 28). يرى أنّ الكتاب المقدّس في عمقه كتاب ثوريّ، فهو يجلب الأخبار السارّة للإمكانيّات البشريّة غير المحدودة. التأكيد الأساسيّ من الكتاب المقدّس هو ما قيل في سفر التكوين، «ستكون مثل الآلهة». وهو ما تمّ التعبير عنه بواسطة الشخصيّات التاريخيّة للعهد القديم، وقد تبيّن ذلك بوضوح مع حادث الخروج، وتحقّق قطعًا مع المسيح. مع ذلك، يرى بلوخ أنّ كلّ هذا لا يمكن فهمه في مغزاه الحقيقيّ إلّا من خلال «تفسير إلحاديّ» للكتاب المقدّس. لذلك المُلحد وحده هو من يستطيع أن يكون مسيحيًّا جيّدًا. ولكن في الوقت نفسه، يعارض بلوخ الإلحاد العقائديّ والوضعيّ ويدعو بالتالي إلى أنّ «المسيحيّ فقط هو من يمكن أن يكون مُلحدًا جيّدًا». على الرغم من موقفه الذي يختلف جذريًّا بسبب الكتاب المقدّس إلّا أنّه يجب القول بأنّ بلوخ قدّم لنا قراءة منعشة ومنظّرة لها.

(٢٥) من الصعب أن نتصوّر فلسفة أخرى عن تلك التي يمكن أن تكون أكثر فائدة لتساعدنا في تجديد ووضع الأمل في العقيدة المسيحيّة.

*The Hope Principle* Jürgen Moltmann, "Die Kategorie Novum in der christlichen Theologie," in *Ernst Bloch zu ehren*, ed. S. Unseld [Frankfurt: Suhrkamp, 1965], p. 243; in English see, "'Behold, I make all things new': The Category of the New in Christian Theology," in *The Future as the Presence of Shared Hope*, ed. Maryellen Muckenhirn [New York: Sheed and Ward, 1968].

(٢٦) ربّما سيأتي اليوم الذي يقدّم فيه اللاهوت المسيحيّ الشكر لفلسفة الأمل لإرنست بلوخ التي ساهمت بدورها في تشجيع استرداد الفئة المركزيّة للإيمان بالأخرويّة بالمعنى الكامل لها، علّمنا بلوخ عن القوّة الساحقة لهذا الفكر المنفتح، علاوة على ذلك التفرّد الوجوديّ لكلّ شيء في الواقع

صياغتهما لبعض من جوانب الموضوعات الجوهريّة في الكتاب المقدّس كانت تشغل فكرهما: الإيمان الأخرويّ، والعهد، والرجاء الذي أشار إليه بلوخ نفسه بقوله: «حيث الرغبة الإنسانيّة في التحرّر سنجد الدين أيضًا»[٢٧].

يرى مولتمان أنّ استعلان الله بالمفهوم الكتابيّ يختلف عن المفهوم الذي عَرَّفته الفلسفة اليونانيّة، فيقول «ظهور الله ليس ظهورًا للحاضر الأزليّ» الذي ينحصر في إعلان ما هو موجود[٢٨]، بل هو ظهور يُحدِّثنا عن إله آتٍ من أجلنا نحن البشر، فيجب علينا أن ننتظره برجاء نشط[٢٩]. إلهنا إله الوعود التي نثبتُ فيها ونتغلّب بها على النظام الأرضيّ[٣٠]، ففي رجائنا بوعد قيامة المسيح، نتجاوز بحرّيّة حدود الزمن الآنيّ، مستعدّين استعدادًا فاعلًا وخلّاقًا في فترة انتظار ما سوف يأتي. يري مولتمان أنّ لاهوت الرجاء لا ينفصل عن لاهوت قيامة المسيح[٣١]، بل «إنّ قيامة المسيح من بين الأموات هي أيضًا قيامة الإنسانيّة الجديدة التي لم تكتمل بعد»، فكلمات الوعد الإلهيّ لا تتجلّى من أجل الواقع الذي نعيش

---

(Wolfhart Pannenberg, *Basic Questions in Theology*, 2: 237-38).

(27) *Das Prinzip Hoffnung*, p. 1404.

(28) Moltmann, *Theology of Hope*, p. 84.

(29) *ibid.*, p. 16.

(30) *ibid.*, p.18 and p. 86.

(٣١) و«لاهوت التاريخ العالميّ»، يانبرج من شأنه أن يضيف، (ehich) تسعى إلى إعادة تفسير المسيحيّة على أساس تاريخيّ أخذ في مجمله. على تفكير بانينبرج، انظر مقالًا رائعًا لكلودچفريه، "اللاهوت التاريخيّ كمشكلة تفسيريّة في: Claud Geffré, *Études Théologiques et Religieuses* 46, no. 1 (1971): 13-27; and Ignace Berten, *Histoire, révélation et foi, Dialogue avec W. Pannenberg* (Brussels: Éditions du CEP, 1969).

يختلف هؤلاء الكُتّاب في تصوّرهم لدور حدث قيامة يسوع في التاريخ. بالنسبة لپاننبرج فهو يرى أنّ «مع قيامة يسوع، نهاية التاريخ قد حدثت بالفعل» (*Revelation as History* p. 142). ويردّ مولتمان قائلًا: «إنّ قيامة المسيح تُعدّ "مصدر سموّ الحياة" لجميع المؤمنين وبالتالي، يجد المؤمنون مستقبلهم فيه. من هنا يمكن القول بأنّهم ينتظرون مستقبلهم بانتظارهم لمستقبله». (*Theology of Hope*, p.83; see also pp. 76-84).

فيه، بل من أجل الواقع الآتي إلينا[٣٢]. وبالتالي، فالوعد الإلهيّ يهيّئ الظروف لإمكانيّة «خبرات حياتيّة جديدة»[٣٣]، أي إنّ الإنسان يختبر في داخل المكنون الأرضيّ ما يتوقّعه اليوم وما يريد تحقيقه في الغد، فيطبّق مشاريع محدَّدة، ويترجم هذه المشاريع إلى وقائع، فيصبح هذا الواقع ماضيًا يطويه الزمان ويتجاوزه، ولكنّ ليس نهائيًّا بشكل كامل (inadequatio rei et intellectus)[٣٤]، إلّا أنّ الرجاء هو الذي يفتح المجال نحو المستقبل ويعطي البشريّة تصوّرًا لحالة من الكمال في داخل الزمان والتاريخ[٣٥].

يشير اللاهوتيّ الإنجيليّ روبيم آلفيس إلى أنّ الوعد الإلهيّ في رأي مولتمان هو القوّة القادرة على تجاوز الزمن الحاضر، وليس قوّة الإنسان بخبرته العينيّة داخل التاريخ. ولذلك يؤكّد مولتمان، كما يستطرد آلفيس، «لا ثمّة رجاء حقّ سوى الرجاء العُلويّ (إذ إنّه رجاءٌ لا ينحصر في حالة عينيّة محدَّدة) وهو وحده يجعل الإنسان مُدركًا لآلام الحاضر الذي يعيشه... إذًا، حدوث الوعد الإلهيّ هو بداية نقد كلّ الأشياء الآنيّة»[٣٦]. يرى آلفيس أنّ تلك النظرة المولتمانيّة تشبه فكر أرسطو عن قانون السببيّة حيث الله المحرِّك الأوّل[٣٧]، الذي «يُحرّك التاريخ نحو المستقبل بدون أن يكون الله حاضرًا في داخل هذا التاريخ»[٣٨]. يخشى آلفيس خطورة الانزلاق في

(32) Moltmann, *Theology of Hope*, p. 18.

(٣٣) المرجع السابق.

(٣٤) المرجع السابق، ص ٨٥.

(٣٥) المرجع السابق ، ص ٨٥.

(36) Rubem Azevedo Alves, *Theology of Human Hope*, pp. 59-60. See also Hugo Assmann, *Teología de la liberación*, MIEC-JECI, series 1, doc. 23-24, 1970, pp. 67-38.

(37) primum movens

(38) *Theology of Human Hope*, p. 59.

المظهريَّة[٣٩] يراها في فكر مولتمان قائلًا: «ليس التجسّد هو أُمّ المستقبل، بل المستقبل العلويّ هو الذي يجعل الإنسان مُدرِكًا التجسّد»[٤٠].

لا يمكن إنكار افتقار مولتمان للغة تعبِّر عن الإمكانيّات الإنسانيّة لتحرير الذات[٤١] على الرغم من الواقع الأليم الذي يعيشه المقهورون والمُستَعبَدون، كما تفتقد أفكاره صياغة نابعة عن خبرات حياتيّة في داخل التاريخ البشريّ على الرغم من كلّ جهوده اللاهوتيّة. ومن هنا ربّما تُولّد فكره اللاهوتيّ[٤٢] كما قدّمناه آنفًا، بأنّ الرجاء العلويّ هو «واقعُ حدوثِ الآتي» و«الذي لا يحتاج للواقع الآنيّ ليتحقّق». ولكن نحن نتعامل مع واقع إنسانيّ، تاريخيّ، عينيّ، لا نستطيع أن ننعزل فيه عن الله حتّى لا تفشل مسيرتنا نحو الأخوَّة الإنسانيّة، وحتّى لايكون مصيرنا الوحيد هو الموت إذا أخفقنا في إعداد الطريق للربّ الآتي. إنّ موت يسوع وقيامته من بين الأموات معًا هما مستقبلنا نحن البشر، فموته هو حاضرنا المحفوف بالآلام، وقيامته هي الرجاء الذي يدفعنا إلى تحويل هذا الحاضر؛ الرجاء المتجذّر في ممارسة حياتيّة هو الذي ينتصر على الموت. الرجاء الذي لا يتجسّد في الحاضر ويتجاوز الواقع نحو الأفضل، سيتحوّل إلى وهم مستقبليّ يحكمه الخوف من تغيير الواقع. يجب علينا إذًا أن نكون حذرين حتّى لا تتحوّل مسيحانيّة الأبديّة إلى مسيحانيّة مستقبليّة. ربّما تنحاز الأولى إلى نسيان العالم، ولكنّ الأخرى، وهذاهو الأخطر، سوف تُهمِل الحاضر الذي تثقله وطأة القهر والظلم، ولا يحرِّكها النضال من أجل الخلاص[٤٣] من بؤس الواقع

---

(٣٩) بدعة تقول بأنّ المسيح لم يكن له إلاّ ظاهر الجسد. (المُتَرجِم).

(٤٠) المرجع السابق، ص ٦٧.

(٤١) انظر الفصل التاسع من كتابنا هذا.

(٤٢) انظر الفصل الأوّل من كتابنا هذا.

(٤٣) أدرك مولتمان خطر تجاهل الحياة الحاضرة (*Theology of Hope*, pp. 26-32) مع ذلك، تُظهر أعماله الأخيرة

والسير من خلاله نحو الإنسان الجديد.

وعلى الرغم من هذه الملاحظات الناقدة لفكر مولتمان، إلّا أنّه بلا شكّ قدّم لنا أهمّ الأعمال اللاهوتيّة المعاصرة(٤٤). لقد قدّم مولتمان نهجًا جديدًا للاهوت الرجاء ضخّ حياة جديدة في التفكير بشأن جوانب مختلفة للوجود المسيحانيّ. فهو من بين أمور أخرى، يُعَدّ نهجًا يساعدنا أن نتغلّب على التداعي بين جوهر الإيمان المسيحيّ والخوف من المستقبل، والذي يعتبره مولتمان، عن حقّ، أحد العناصر التي يتأثّر بها الكثير من المؤمنين(٤٥).

لا يعني الرجاء معرفتنا للخير الآتي في المستقبل، ولكنّ الرجاء هو أن ننفتح بتواضع روحيّ مثل الأطفال ليوميّات الحياة، فهو النعمة التي أعطاها الله لنا لكي نستنكر الظلم، لكي نحتجّ ضدّ كلّ الأشياء التي تحتقر كرامة الإنسان وحقوقه، لكي نناضل من أجل إحلال السلام وتحقيق الأخوّة الإنسانيّة. ولذلك فالرجاء هو تلك

---

تطوّرًا هامًّا وافتتاحًا مثمرًا للنضال التاريخيّ البشري اليوم؛ انظر المقالتين السابقتين اللتين التي نوّهنا عنهما،
"Gott in der Revolution" and " Toward a Political Hermeneutic of the Gospel", as well as "The Christian Theology of Hope and its Bearing on Development," in *In Search of a Theology of Development* (Geneva: SODEPAX, 1970), pp. 93-100.

في هذا العمل الأخير، يؤسّس مولتمان تمايزًا غنيًّا من جهة بين ما يصبح متوقّعًا، محسوبًا، موضوع علم المستقبل، الذي يقترح تسميته بالمستقبل، ومن جهة أخرى ما يأتي مرغوبًا فيه ولا يمكن حسبانه بل يمكن فقط توقّعه، وهو ما يمكن التعبير عنه باللفظ (*avenir*) بالألمانية (*Zu-kunft*)، تُرجمت باللاتينيّة (*adventus*) وهي تُعادل باروسيا.

pp. 97-98.

أفكار مماثلة عرضَها

Karl Rahner, "Autour du concept de l'avenir," *Écrits théologiques*, 10: 95-103.

(٤٤) انظر لمجموعة من ردود الأفعال تجاه هذا العمل،

Wolf-Dieter Marsch, ed., *Diskussion über die "Theologie der Hoffnung" von Jürgen Moltmann* (Munich: Chr. Kaiser Verlag, 1967).

(45) "Gott in der Revolution", p. 69.

القوّة الدافعة والمحرِّرة في داخل التاريخ. وعلى الرغم من أنّ نعمة الرجاء مُختبئة في يوميّات الحياة، إلّا أنّها حقيقة جوهريّة. يقول پيجي إنّ الرجاء هو تلك الهبة الإلهيّة التي تسير في خطاها نعمتا الإيمان والعطاء، وليس العكس. إلّا أنّ تلك المكانة الأكبر لرجاء منفتح بثبات وبثقة للمستقبل، لن تتحقّق إلا عندما يجد الرجاء جذوره في الحاضر، وعندما يتجسّد في خبرات الأحداث اليوميّة بين الابتهاج بإبادة الظلم، والتحرّر من كلّ أشكال العبوديّة. كان ألبير كامو على حقّ عندما عبّر عن الرجاء في سياق مماثل: «يكمن الكرم الحقيقيّ تجاه المستقبل في إعطاء الحاضر بأكمله».

إنّ السؤال الجوهريّ الذي طرحه الإيمان المسيحيّ عن كيف يمكن أن يكون شكل الممارسة الحياتيّة في ظلّ رجائنا الأخرويّ جعل لاهوت الرجاء يَتصدّر الفكر اللاهوتيّ. في السنوات السابقة، ساد الانطباع بأنّ منهج اللاهوت الذي يتمحور حول محبّة الله ومحبّة الآخر قد أخذ المكانة التي كان يتصدّرها لاهوت العقيدة الصحيحة، أو بعبارة أخرى المنهج الأرثوذكسيّ الخاصّ بلاهوت الإيمان. وقد أعادت فضيلة العطاء، التي تأتي بعد فضيلة الإيمان، لفضيلة محبّة الآخر مكانتها المحوريّة باعتبارها عنصرًا جوهريًّا للحياة المسيحيّة. ولكن في الوقت عينه تسبّب إحياء فضيلة محبّة الآخر، ولو جزئيًّا وبشكل مناقض، في إثارة التساؤلات عن واقع يصعب فيه تجلّي الله في ملاقاة الإنسان[٤٦]. ربّما بسبب هذه التساؤلات الإيمانيّة التي يطرحها الإنسان المعاصر، رأى الفكر اللاهوتيّ أهمّيّة صياغة لاهوتيّة حيث لنعمة الرجاء أولويّة جديدة. فالرجاء يحرّر التاريخ وينفتح على مجيء الربّ الثاني. إذا أعدنا تأويل الإيمان من منطلق فضيلة العطاء، ففضيلة الرجاء سوف تكون المنبع الذي منه تتغذّى فضيلتا الإيمان والعطاء. هذه مجرّد خطوط عريضة أقدّمها هنا؛ نحن أيضًا،

---

(٤٦) انظر ملاحظات بابلو فونتين فيما يتعلّق بمسألة الالتزام السياسيّ الثوريّ المفروض على حياة الإيمان في *El revolucionario cristiano y la fe*, MIEC-JECI, series 1, doc. 25, 1970.

بطبيعة الحال، سوف نحتاج أن نتذكّر أهمّيّة تلك النعم الإلهيّة، ومحوريّتها ليس فقط في الفكر اللاهوتيّ، بل أن تتّحد هذه النعم الإلهيّة بممارسة صحيحة وعاطفة صحيحة في داخل حياة مسيحيّة فعّالة. إنّ تاريخ الجماعات المسيحيّة يوضّح بشكل مستمرّ كيف أنّ جوانب معيّنة من تجربتهم البشريّة تسعى إلى تحقيق تلك النعم التي تلقّوها من الله في أحداث وأزمنة مختلفة. ولكنّها جوانب حياتيّة لا يجري تعريفها وتحديدها في مسارات أحداث مفردة، بل تعطي مقاربة لاهوتيّة تؤكّد حضور الله في التاريخ. ربّما يكون هذا التحوّل الجديد يفتح الطريق أمام صياغة جديدة للاهوت يؤلّف بين الإمكانات الإلهيّة الأبديّة ودعوة للطبيعة البشريّة أن تصبح على صورة الله ومثاله.

بغضّ النظر عن المنهجيّة التي يمكن صياغتها، فربّما يكون من المهمّ أن نشير إلى فكر موازٍ للتحوّل الذي طرأ على الفكر اللاهوتيّ، وكان له أثر كبير ليس فقط على العصر الحديث، بل أيضًا على الفكر اللاهوتيّ نفسه: هيجل، وفيورباخ، وماركس. سوف نشير إلى تأثير هؤلاء المفكرين الثلاثة بإيجاز، إلّا أنّني أعتقد أن دراسة متعمّقة لهذا الفكر المتوازي سوف يساهم في إثراء التأمّل اللاهوتيّ.

نبدأ بفيورباخ الذي يرى تناقضًا كبيرًا بين المحبّة والإيمان: «الإيمان نقيض المحبّة»[٤٧]. فالإيمان، بالنسبة له، يفصل الله عن الإنسان. وبذلك يفصل الإنسان عن الإنسان. صحيح، فإنّ جوهر الجنس البشريّ هو الجنس البشريّ نفسه، أمّا جوهر البشريّة فيتحقّق بشكل عينيّ من خلال الحبّ المعبِّر عن احتياج الإنسان إلى الإنسان الآخر[٤٨]. يرى فويرباخ أنّ الله هو هذا الجوهر الذي ينعكس في انفصاله عن الكائن

---

(47) Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, trans. George Eliot (New York: Harper & Row Publishers, 1957), p. 257.

(٤٨) المرجع السابق، ص.١ - ص١٢، «إذا كانت الطبيعة الإنسانيّة هى أعلى طبيعة للإنسان، إذًا عمليًّا أعلى وأوّل قانون يجب أن يكون حب الإنسان للآخر» (المرجع السابق ص. ٢٧١).

الإنسانيّ، معتبرًا الله وجودًا منفصلًا عن الواقع. «لكي يدرك الإنسان مَن هو الله يجب أن يدركَ ما يجب عليه أن تكون عليه إنسانيّته في طورها الأعلى»(٤٩). وحتّى تجد الإنسانيّة ذاتها من جديد، فلابد أن تنفصل عن عالم خارج هذه الذات. الحبّ البشريّ هو «الحقيقة الروحيّة» للإيمان المسيحيّ (بالمفهوم الهيجليّ للحقيقة). فالإيمان يستند على معرفة الله، أمّا المحبّة فتستند على معرفة الكائن الإنسانيّ. وبينما يفصل الإيمان الله عن الكائن الإنسانيّ، تُوحِّد المحبّة الكائن الإلهيّ بالكائن الإنسانيّ. الإيمان يُميّز ما في داخل الإنسان وبين طبيعته، بينما المحبّة تشمل الإنسان بكامله. الإيمان يقهر الإنسان بينما تُحرّره المحبّة(٥٠). يرى فيورباخ أنّ الفلسفة الهيجليّة ترتسّخ على الإيمان المسيحيّ، ولذلك جاءت أفكاره (هيجل) متشدّدة وقمعيّة(٥١). في محاولة لوضع أفكار مناقضة لفكر هيجل، ارتكز فويرباخ على أنّ الصفات الإنسانيّة تجد حقيقتها مباشرة، ودون أي واسطة في المحبّة بين إنسان وإنسان آخر؛ أراد فويرباخ

---

(٤٩) المرجع السابق، ص ١٢.

(٥٠) المرجع السابق،ص.٢٤٧-ص ٢٦٠.

(٥١) لم يكن فيورباخ مُدركًا لكتابات هيجيل في شبابه. في هذه الكتابات يحتلّ الحبّ مكانة بارزة. "Religion"، كتب هيجيل، «هو مطابق للحبّ»
("Amour et religion" [Fragment of 1798] in *L'Esprit du christianisme et son destin* [Paris: J. Vrin, 1967], p. 146).
يختتم بول اسفيلد، معلّقًا على ذلك وعلى أشياء مماثلة لها، قائلًا: «بالحبّ ترتفع الإنسانيّة لتصل إلى المستوى المطلق. في كتابات هيجيل فرانكفورت، يتوافق الحبّ مع الحدس الفكريّ لشيلينج»
(*La pensée religieuse du jeune Hegel* [Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1953], pp. 166-67).
في أعمال نضجه، الحبّ لا يعني أن نلعب نفس الدور كما هو الحال في نصوص شبابه
(See A. Chapelle, *Hegel et la religion*, 2: 62-64).
مع ذلك يتحدّث هيجيل عن الحبّ كأنّه "من أساسيات العالم" في كتابه
*Leçons sur la philosophie de la religion*, trans. J. Gibelin (Paris: J. Vrin, 1954), part 3, p. 216; in English see *Lectures on the Philosophy of Religion*, 3 vols. trans. E. B. Speirs and J. Burdon Sanderson (New York: Humanities Press Inc., 1962).

تجاوز فلسفة هيجل المثاليّة، المتمحورة على الفكرة المطلقة المجرّدة، عن طريق فلسفة مادّيّة متمحورة حول الانسان الملموس. إنّ سعي فويرباخ إلى خلق وحدة بين الفكرة المجرّدة والكينونة الملموسة قاده إلى الدفاع الشديد عن ما صيغه «بمذهب الحبّ»(٥٢).

يتّفق ماركس مع أفكار فويرباخ المناقضة لفلسفة هيجل، خاصّة تلك الموجّهة ضدّ الدين، إلّا أنّ تعليقه جاء ناقدًا لمذهب الحبّ الذي دافع عنه فويرباخ وتأثّر به من اعتبروا أنفسهم «الاشتراكيّين الأصليّين»(٥٣). انتقد كارل ماركس منهجيّة فويرباخ بأنّها أفكار ناقصة من حيث التطبيق العمليّ في زمن تتأجّج فيه الحاجة المُلِحّة إلى تحوّل ثوريّ فعليّ. وانتقد ماركس نداء فويرباخ بضرورة إحداث ثورة فلسفيّة على صعيد

---

(٥٢) انظر فيورباخ،

*Manifestes philosophiques, textes choisis (1839-1845)*, (Paris: Presses Universitaires de France, 1960), p. 200.

الخطوط الأخيرة لجوهر المسيحيّة معروفة جيدًا: «تحتاج فقط لأن يُقطع المصدر العاديّ من أجل تبرئة أشياء مشتركة بأهمّيّة غير مشتركة، للحياة، مثل اللاستيراد الدينيّ. لذلك دعوا الخبز مقدّس لنا وكذا النبيذ والماء! آمين»

J.P. Osier (p. 278; italics in the original).

«كان على صواب حين أكّد أنّ فيوربخ لم يكن غير متديّن، بل مُلحد».

(Preface to *L'essence du christianisme* [Paris: Maspero, 1968], p. 65).

انظر الدراسة الممتازة التي قام بها

Marcel Xhaufflaire, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1970).

(53) See Karl Marx, "Circular contra Kriege (1846)" in Karl Marx and Friedrich Engels, *Marx-Engles Werke, Ergänzungsband, Schriften bis 1944* (Berlin, 1968), 4: 12-16.

كان كريج «شيوعيّ الوجدان» مهاجرًا للولايات المتّحدة، صديقًا لويلينج، وواحد من رؤساء «الاشتراكيّة الحقيقيّة». فيما يتعلّق بهذا التيّار،انظر الكلمات القاسيّة المخصّصة لها في

"The Communist Manifesto" (*Capital, The Communist Manifesto and other Writings* [New York: The Modern Library, 1932], pp. 349-51).

عندما انتقد ماركس هذا الاتّجاه كان في الواقع ينتقد فيورباخ: «الاشتراكيّة الحقيقيّة بتداعيّاتها المختلفة تظهر وكأنّها «المخلوق الأكثر أصالة في اعتقاد فيورباخ

(Henri Arvon, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré* [Paris: Presses Universitaires de France, 1957], p. 114; see also Xhaufflaire, *Feuerbach*, pp. 189-211).

الوعي قائلًا: «إنّ المادّيّة التي تبنّاها فويرباخ لا تتعامل مع صيرورة التاريخ»، وحين يفسّر فويرباخ التاريخ، فهو يجرّده من صيرورته[٥٤]. تختلف رؤية ماركس عن علاقة الوعي بالمادّة، وارتكزت فلسفته على المادّيّة الجدليّة (فلسفة الـ praxis) حيث تكون المادّة هي التي تُحرّك التاريخ وليس الأفكار كما يرى فويرباخ؛ تهدف المادّة إلى تسيير مختلف مراحل تاريخ البشريّة. يرى ماركس أنّ الصراع الطبقيّ هو المادّة الحاضرة التي تُحرّك التاريخ لتنتقل المجتمعات البشريّة من حالة إلى أخرى نتيجة لهذا الصراع، وتنبّئ مُتطلّعةً بمجتمعٍ جديد تسقط فيه الفوارق الطبقيّة في داخله، وحيث تصبح القوى الإنتاجيّة مِلكًا لمنتجيها، فيتغيّر بالتالي ربحهم فتتغيّر العلاقات الاجتماعيّة بينهم نحو الأفضل.

تنظر أطروحة فويرباخ إلى وجود الله كمرحلة من مراحل صيرورة الإنسان وخليقة المخيّلة على صورة الإنسان، وهي أطروحة تؤيّد بامتياز أطروحة «موت الله». بينما تأثّر لاهوت الرجاء إلى حدّ ما بنظريّة إرنست بلوخ عن الطوباويّة المثاليّة الفعّالة، والتي بدورها ألهمت الفكر الماركسيّ ونظريّته عن الوحدة الجدليّة بين الوعي والمادّة في صيرورة التاريخ. جاء الفكر اللاهوتيّ عن الرجاء كإجابة لأطروحة فيورباخ، والتي على الرغم من هجومها الشديد على الدين، إلا أنّها تُعبِّر عن حدس عميق لأهمّيّة البعد العاطفيّ في الخبرة الدينيّة[٥٥].

(٥٤) "الأيديولوجيّة الألمانيّة،" في
*Writings of the Young Karl Marx on Philosophy and Society*, trans. and ed. Loyd D. Easton and Kurt H. Guddat (Garden City, New York: Doubleday and Co., 1967), p. 419.
كما أشار هوفلير، استعادة «الدين الجديد» مرتبط بما قاله فيوربخ عن التطبيق العمليّ الذي سيغيّر العالم، فهو يرى أنّ الأهمّ هو «تغيير العقليّات قبل إعادة هيكلة العالم» (*Feuerbach*, p. 209).

(55) Thomas J. J. Altizer and William Hamilton, *Radical Theology and the Death of God* (Indianapolis: Bobbs Merrill, 1966). See also Thomas W. Ogletree, *The Death of God Controversy* (Nashville: Abingdon, 1966).

## البعد السياسيّ للإنجيل

لم يكن جديدًا أن يهتمّ الفكر اللاهوتيّ بالبعد السياسيّ الذي تحتويه رسالة الإنجيل، وقد تطرَّقت الفصول السابقة من هذا الكتاب إلى هذه العلاقة بينهما. عاد هذا السؤال يشغل الساحة من جديد، خاصّة بعد أن طرأ على هذا الموضوع بعد جديد. وسوف نقدّم هنا فكرتين أثارتا جدلًا شديدًا حولهما، ألا وهما ما سُمِّي باللاهوت السياسيّ الجديد والطابع الشعبيّ لرسالة يسوع المسيح.

### «اللاهوت السياسيّ الجديد»

توفّر الرؤية الأخرويّة لملكوت الله معايشة الإنجيل وممارسته، أمّا لاهوت الرجاء فهو المصدر الدائم للإبداع، وعندما يرتبط كلّ منهما من أجل تغيير الواقع الاجتماعيّ نحو الأفضل يحدث الفعل السياسيّ الذي نُعِتَ «باللاهوت السياسيّ»(٥٦). مُتابعًا الخطّ الفكريّ الذي اقترحه كلّ من بلوخ ومولتمان (وإلى حدٍّ ما پاننبرج)، يسعى مِتْس إلى إبراز العلاقة بين الأخرويّة والتوجّه التفاؤليّ الذي شكّله التيّار العقليّ، وتوائمَ كلّ منهما في الممارسات السياسيّة، مؤكّدًا على ضرورة خلق وعي لاهوتيّ في داخل العمل السياسيّ(٥٧)، فهو لا يسعى إلى خلق «تراث لاهوتيّ جديد»، بل إلى

---

وبالتالى هذا ما يُسمّى لاهوت موت الله – وهو ما يعتقده البعض على نحو غير صحيح على أساس أنه العبارة النهائيّة الحتميّة لعمليّة العَلمَنة– فهو لديه بعض الخصائص التي يمكن أن نسمّيها «بما قبل الماركسيّة».

(٥٦) أهمّ عمل لِمتْس حول هذا الموضوع، هو عنوان كان بالمؤتمر الدوليّ للاهوت في تورونتو، أغسطس ٢٠-٢٤، ١٩٦٧، «الكنيسة والعالم في ضوء اللاهوت السياسيّ». وهو ما نجده في كتاب مِتْس *Theology of the World*, pp. 107-140.

(٥٧) يتحدّث مِتْس عن اللاهوت السياسيّ «كلاهوت الأخرويّة».
("Politische Theologie in der Diskussion", in Helmut Peukert, ed. *Diskusssion zur "politische Theologie"* [Mainz, Munich: Grunewald-Kaiser, 1969], p. 280; see also *Theology of the World*, p. 91).

اكتشاف السمة الجوهريّة لمُجمَل الفكر اللاهوتيّ[٥٨]، و لذلك فلن يختلف هذا النهج عن نهج اللاهوت الأساسيّ[٥٩].

أقرَّ مِتْس أنّ مصطلح اللاهوت السياسيّ مصطلحًا غامضًا منذ لحظة ظهوره[٦٠]، و أنّه بذلك سيفتح مجالاً لانتقادات عديدة، ممّا جعله يؤكّد تكرارًا الأسباب الجوهريّة التي دفعته إلى استخدام هذا المصطلح المثير للجدل[٦١]. سوف نستطيع فهم اختيار مِتْس لهذا المصطلح عندما نقرأ محتواه قراءة مُتعمّقة.

بالإشارة إلى التحوّلات الفكريّة المتدرّجة التي وصلت إلى نضجها العقليّ واستقلاليّتها نتيجة لعصر التنوير(Enlightenment أو Aufklärung باللغة الألمانيّة)[٦٢]. يرى مِتْس أنّ هذا العصر ينبغي أن يكون نقطة الانطلاق لتفسير لاهوتيّ جديد للفضاء السياسيّ. فمنذ عصر التنوير، أصبح النظام التَحَرّريّ هو جوهر النظام السياسيّ، حيث تنبعث السلطويّة السياسيّة من متطلّبات الحرّيّة، وحيث الهيكليّات السياسيّة هي التحقيق الفعليّ لهذه المتطلّبات. فجوهر الحرّيّة هو الإنسان نفسه،

---

(٥٨) «وظيفة الكنيسة الاجتماعيّة في ضوء اللاهوت السياسيّ»، في
*Faith and the World of Politics*, ed. Johannes B. Metz, *Concilium* 36 (New York: Paulist Press, 1968), p. 9.

(٥٩) أشار كلود جيفرى إلى ذلك جيّدًا، واضعًا اللاهوت السياسيّ في سياق اللاهوت الأساسيّ في التطوّرات الأخيرة للاهوت الأساسيّ: التفسير،
"The Development of Fundamental Theology", ed. Johannes B. Metz, *Concilium* 46 (New York: Paulist Press, 1969), pp. 5-28.

(60) *Theology of the World*, p. 107.

(61) "Politische Theologie", pp. 268-79.

(٦٢) يرى مِتْس أنّ العمليّة التي بدأت مع عصر التنوير لها أهمّيّة عظمى فيما يخصّ التفكير اللاهوتيّ؛ انظر العمل الذي قام به
Moltmann und Willi Ölmüller, *Kirche im Prozess der Aufklärung, Aspekte einer neuen "politischen Theologie"* (Munich: Kaiser, 1970).

والحرّيّة بالتالي نقطة البداية التي منها يحدث تغيير وتشكيل هذه الهيكليّات باستمرار من أجل ديمومة معالجة الممارسات السياسيّة. أضحى التاريخ السياسيّ منذ تلك اللحظة تاريخ تقدُّم الإنسان نحو ذاته، أي نحو الحرّيّة. يفرّق هذا التعريف الجديد للسياسة بين الدولة والمجتمع. هذا التفريق، كما يفسِّره مِتْس، «يبرز توجّهًا جوهريًّا مناهضًا للشموليّة»(٦٣)، فيجعلنا ندرك أنّ المجتمع أكثر من كونه مجتمعًا سياسيًّا خاضعًا لسلطة الكنيسة أو أي وصاية من الدولة (أو كلّيهما معًا)، بل المجتمع هو تلك النظم والمؤسّسات التي تحقّق «وجودًا إنسانيًّا أصيلًا لكلّ فرد في داخل المجتمع الواحد»(٦٤). إنّ غياب هذا التفريق في كثير من الأحيان، أفسح المجال لتبلور أفكار «لاهوتيّة سياسيّة» تتّسم بالاستبداد والقمع نادت بالعودة إلى نظام «الدولة المسيحيّة» (مثال بونالد(٦٥)، ودونوسو كورتيس(٦٦)، وغيرهم). أمّا مِتْس، فيؤكّد على «ضرورة الحفاظ على هذا التفريق وأهمّيّة استقلاليّة المنهجيّات السياسيّة عن «النظام الدينيّ»، ولكن ليس على النحو الذي فسّره بطريقة خاطئة بعض منتقديه، بل مؤكّدًا على أنّ كلّ مسلك سياسيّ يفترض مسبّقًا أن يتوائم مع بشرى الإنجيل المحرِّرة»(٦٧). ولا يقف فكر مِتْس إلى هذا الحدّ، بل يستمرّ مؤكّدًا أنّ الحرّيّة مجالها الحقيقيّ هو الفضاء السياسيّ، ويرى ضرورة تَبنّي هذه الرؤية في صياغة اللاهوت السياسيّ كما يوصي

---

(63) "Politische Theologie", p. 270.

(64) Marcel Xhaufflaire, *La Lettre*, no. 150 (February 1971), p. 26.

وفقًا لصاحب هذا العرض الجيّد لفكر مِتْس، التمييز الذي نشير إليه «يسمح للاهوت السياسيّ بأن يندمج في الساحة السياسيّة، وألّا يُفهم من الآن فصاعدًا على أنّه مجال لإقامة السيادة أو القوّة أو الهيمنة بل بالأحرى مجال ديمقراطيّ عامّ للتأمّل في الحرّيّة وتحرير الجنس البشريّ (الرفاهيّة العامّة للمجتمع، وليس الرفاهيّة الخاصّة للكنيسة)».

(65) Bonald.

(66) Donoso Cortes.

(67) "Politische Theologie", p. 271.

به. فهو هنا يفسح لنا المجال لفهم متعمّق لما يريد مِتْس قوله بأنّ الفضاء السياسيّ هو السمة الجوهريّة لمجمل الفكر اللاهوتيّ. يرى مِتْس أنّ أيّ فكر (وبالتالي مجمل الفكر اللاهوتيّ) عندما لا يأخذ في الاعتبار التحدّي الذي تولّد عن عصر التنوير هو فكر نقديّ لما قبل الإلمام المعرفيّ pre-critical (أو قراءة في المستوى الأوّل)؛ وبشكل عكسيّ، فإنّ كلّ فكر يدرك التحوّل الذي أحدثه هذا العصر هو فكر نقديّ ما بعد الإلمام المعرفيّ post-critical (أو قراءة في المستوى الثاني). مستندًا على هذا التواصل الذي يرفض الإيدولوجيّات السياسيّة المجرّدة والمنعزلة عن واقع العصر، وضرورة نقد هذه الإيدولوجيّات بشكل مستمرّ من أجل التجدّد نحو الأفضل، يؤكّد مِتْس بأنّ اللاهوت السياسيّ الذي ينادي به يتعارض مع «جميع أشكال اللاهوت التي تُذيب الإيمان في السياسة» ويرفض بالتالي تلك الافتراضات الخاطئة عن محاولته طرح نهج يعيد تَسْييس الإيمان من جديد أو إلى استغلال السياسيّين للسلطة الكنسيّة، تلك العلاقة التي، كما يبدو، قد أثقلت مفهوم اللاهوت السياسيّ منذ بزوغه[٦٨]. لذلك آثر مِتْس أن يطلق على نهجه الخاصّ بأنّه «لاهوت سياسيّ جديد».

إنّ تحطُّم الوحدة بين الحياة الدينيّة والحياة المجتمعيّة، والذي تولّد مع بزوغ عصر الحداثة، جعل المسيحيّة تبدو وكأنّها «ظاهرة فرديّة خاصّة في داخل محيط مجتمعيّ يتّسم بالتعدّديّة، فبدت الذات الكونيّة الجامعة كما تنعت المسيحيّة نفسها بها، وكأنّها مشروطة تاريخيًّا»[٦٩]. وقد انتقد عصر التنوير الدين، كما انتقده أيضًا فيما بعد كارل ماركس، معتبرًا إيّاه إيديولوجيا نابعة من أفكار وتصوّرات لمجتمعٍ ما، يرتهن بالإنتاج

(٦٨) المرجع السابق، ص. ٢٦٨. للجوانب الاجتماعيّة الخاصّة من تحليلاتهم، مِتْس وبعض من تلاميذه غالبًا ما يُلهَمون من أعمال

Jürgen Habermas, see his *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Neuwied: Luchterhand, 1962) and *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"* (Frankfurt: Suhrkamp, 1969).

(69) Metz, *Theology of the World*, p. 108.

المادّيّ والعلاقات الاجتماعيّة الملائمة. ويرى مِتْس أنّ مصطلحات الفكر اللاهوتيّ لم تعط تلك الأولويّة في صياغتها للبعد الاجتماعيّ الذي تحتويه رسالة الإنجيل، بل يعرض هذا البعد بشكل ثانويّ وعَرَضيّ، وبالتمسّك بشدة بفكرة أنّ الدين مسألة خيار إراديّ يخصّ الفرد وحده. وبالتالي أصبحت الحياة الإيمانيّة حياة مجرّدة غير معيشة في المحيط الاجتماعيّ. رأى هذا النهج اللاهوتيّ أنّ المشكلة التي يواجهها الإيمان نتجت عن عصر التنوير، فسعى إلى حلّ هذه المشكلة «بإقصاء فكر هذا العصر... فغدى الوعي الدينيّ الذي شكّله هذا النهج اللاهوتيّ وعيًا مُبهَمًا ومُستغَلقًا للواقع الاجتماعيّ والسياسيّ»(٧٠). إنّ هذا المفهوم عن الموقف الإيمانيّ الشخصيّ والداخليّ هو موقف اختصّ به الاتّجاه اللاهوتيّ المتعالي (حيث الخبرة الروحيّة الفائقة للطبيعة أدّت إلى إبعادها عن خبرة الإيمان الجامع)؛ كما أنّه اتّجاه فكريّ للاهوت الوجوديّ (الذي تخلّى عن الركيزة التاريخيّة للإيمان)، واختصّ به كذلك اللاهوت الشخصانيّ (الذي لم ير بوضوح تداخل معرفة الإيمان بقداسة الحياة). لذلك يوصي مِتْس بأنّه ينبغي أوّلًا إخلاء صياغة اللاهوت السياسيّ من كلّ أشكال «خصخصة» الإيمان، ممّا سيمكّننا من نقد «مفهومنا عن تأريخ لاهوتنا»(٧١).

---

(٧٠) المرجع السابق، ص ١٠٩. (Schleiermacher) استطاع أن يتفاعل في هذا الاتّجاه نحو المشاكل التي تسبَّب فيها عصر التنوير عندما أصّر على اعتبار الشعور سمة من سمات الدين

(cf. Karl Barth, *Protestant Thought: From Rousseau to Ritschl* [New York: Harper & Brothers Publishers, 1959], pp. 306-54).

لكن في الطرف المقابل يوجد هيجل الذي قَبِلَ الأسئلة المطروحة من قِبل عصر التنوير وسعى لفهم العلاقة بين الوحي والعقل على أساس من التاريخ.

(71) Metz, *Theology of the World*, p. 110.

تُرجمت معارضة بولتمان بوضوح لتعبير جديد من شأنه أن يُعبّر عن المهمّة الأولى للاهوت الفردانيّة. كان مِتْس بالفعل كثير الانتقاد «للتفسير الوجوديّ للعهد الجديد»، القائم على فلسفة هايدجر.

See ("Afterword" of *The Secular City Debate*, ed. Daniel J. Callahan [New York: Macmillan, 1966], p. 200).

انتقد بلوخ بنفسه بولتمان لتجريده للإيمان من أيّ وزن اجتماعيّ (*Atheismus im Christentum*, pp. 69 - 72)

التعمّق في ماهيّة الفضاء السياسيّ لن يسمح بخلط الدين بالسياسة كما صاغه المفهوم «الآنف للّاهوت السياسيّ»، ولكن في الوقت نفسه، يجب إخلاء الصيغة اللاهوتيّة من خصخصة رسالة الإنجيل، حتّى لا يقف الدين عائقًا أمام نموّ المعرفة العقليّة لمتطلّبات الإيمان، وحتّى لا يكون الدين لا شأن له بالسياسة وينحصر تعليمه في مجال «الكلام عن الله»، كما أراد له أن يكون نقّاد اللاهوت السياسيّ الجديد(٧٢). عندما يرفض اللاهوت السياسيّ الجديد حصره في هذا الإطار، فسوف يستطيع الانطلاق نحو صياغة جديدة تُعبّر عن العلاقة الوثيقة التي تربط «بين الدين والمجتمع، وبين الكنيسة والمجال العامّ في داخل مجتمع بعينه، وبين المجد الأخرويّ والحياة المجتمعيّة»(٧٣)، وبين النظريّة والممارسة(٧٤). لا نستطيع التوصّل إلى صياغة للترابط الوثيق بين معرفة عقلانيّة للإيمان وبين خبراته الحياتيّة إلّا انطلاقًا من منهجيّة الفكر النقديّ اللاحق للفهم، وليس من النقد السابق له والذي أدان التعمُّق في الحقائق الإيمانيّة. ومع تحقيق هذه العلاقة بمفهومها الجديد بين النظريّة والممارسة، «تتحقّق المعايرة الخَلّاقة المُحَرّرة بين رسالة المسيح الخلاصيّة وبين البنية المجتمعيّة والعمليّة التاريخيّة»(٧٥). يؤكّد مِتْس أنّ إدامة حيويّة هذه الرسالة الخلاصيّة تتحقّق

---

على هذا المستوى اللاهوتيّ لدينا وضع مألوف في الفلسفة المعاصرة ويمكن أن يكون توضيحيًّا. انشغلت الماركسيّة والوجوديّة لسنوات عديدة في مناظرة قاسية تخصّ قيمة الحرّيّة، القرار الشخصيّ والقرار الاجتماعيّ والتاريخيّ للوجود الإنسانيّ انظر: (Garaudy, *Perspectives de l'homme*) ورسالة سارتر له المدرَجة في هذا العمل:

*Critique de la raison dialectique* [Paris: Éditions Gallimard, 1960].

إذا تعمّقنا قليلًا سنكتشف التفكير العدائيّ لكيركجوور وماركس. فكلّ منهما على الأقلّ تفاعل جزئيًّا تجاه نظام هيجل الذي لايزال مرجعًا للفكر المعاصر. ربّما لذلك ينبغي أن نذهب عكس التيّار في اتّجاه المصدر، وهو ما لهيجل، لنضع الجدال بين اللاهوت السياسيّ و«خصخصة» اللاهوت في وضع أفضل.

(72) “Politische Theologie”, p. 272.

(73) Metz, *Theology of the World*, p. 111.

(74) *Theology of the World*, p. 112.

(75) *Ibid.*, p. 114.

عبر ذاكرة المسيح[٧٦]، «حين نحيي ذكرى مجيء ملكوت الربّ في يسوع وفي محبّته للمُهمَّشين[٧٧]. وباعترافنا بمحبّة المسيح للبشر وبوعده الذي به انتصر على الموت بقيامته، يظهر البعد الجماعيّ للرجاء وقوّته التي تدفعنا على تبديل البنية الزمنيّة لنبدأ تاريخًا نستطيع فيه عيش الحرّيّة والعدل والسلام؛ فننفتح إلى الأسراريّة الأخرويّة للرجاء الذي يؤكّد مِتْس على طبيعته «المشروطة» بالظرف التاريخيّ الذي يعيش فيه المجتمع»[٧٨].

إنّ إتمام القصد من مجئ المسيح ومتابعة تعاليمه والكرازة لرسالته سوف يجعل الكنيسة «مؤسّسة للنقد الاجتماعيّ»[٧٩]، تُسَخِّر جهودها لخدمة تاريخ الحرّيّة، أو بتعبير أدقّ، في خدمة تقدّم الإنسان نحو التحرّر. وسوف تصبح الكنيسة، وليس الخبرة الروحيّة التي ينطوي في داخلها الفرد، هي التي تجسّد الممارسات التي تساهم في تحقيق تحرّر الإنسان، تُفعِّلها الرسالة الإنجيليّة. ولكن من أجل تحقيق خدمة بشارة الله الخلاصيّة، على الكنيسة أن تصبح مؤسّسة غير قمعيّة، «مؤسّسة الدرجة الثانية»، ناقدة ومُحرِّرة. إلّا أنّ الوضع الحاليّ للكنيسة، وهو إرث الماضي، يستبعد تحويل الكنيسة إلى مؤسّسة ناقدة ومُحرِّرة. ومع ذلك، يؤكّد مِتْس أنّ الكنيسة تستطيع أن تتحوّل إلى تلك المؤسّسة الناقدة المحرّرة، لأنّها تستمدّ كيانها من البشريّة المجدّدة، تلك الجماعة الأسراريّة الأخرويّة التي تضفي على الكنيسة معنى وجودها. وبإعلان

---

(76) memoria Christi

(77) "Politische Theologie", p. 289.

(78) *Theology of the World*, p. 114.

استخدم شيللر هذا المصطلح بمعنى قريب لاستخدام مِتْس

Heinrich Schlier, *Le temps de l'Église* (Tournai: Casterman, 1961), pp. 19-20.

(79) Metz, *Theology of the World*, p. 116. .علامات التنصيص أضافها كاتب «لاهوت التحرير»

الكنيسة بشرى ملكوت الله، تحيا «إعلان كيانها المجدِّد لها»(٨٠). يُدرك مِتْس إداركًا تامًّا أنّ هذا المفهوم المثاليّ للمؤسّسة الكنسيّة سوف يتطلّب تطبيق ممارسات جديدة من الخبرات الروحيّة حتّى تصبح مؤسّسة تسخّر عملها من أجل تقدّم الإنسان نحو التحرّر. وبطرح التساؤل عمّا إذا كان تطبيق هذا المفهوم المثاليّ الجديد ممكنًا، يأمل مِتْس أنّ نهج اللاهوت السياسيّ الجديد، برسالته النقديّة، سوف يقود المجتمع والكنيسة نحو وعي جديد للمسؤوليّة الإيمانيّة(٨١).

على قدر الاهتمام بالبعد السياسيّ الذي أثاره مِتْس في نهجه اللاهوتيّ، على قدر وابل الانتقادات شديدة اللهجة التي وُجِّهت إليه بشأن المجال السياسيّ الذي في رأيهم لم يأخذه مِتْس على محمل الجدّ(٨٢)، كما وُجِّه إليه النقد فيما يخصّ استخدامه نظريّات فلسفيّة غير واضحة(٨٣)، و تحليله بشكل سطحيّ للتاريخ وعدم أخذه في الاعتبار التعدّديّة السياسيّة المتاحة أمام المؤمن المسيحيّ(٨٤)؛ كما رأى النقّاد أن مِتْس بنظريّته عن اللاهوت السياسيّ غير الواضحة(٨٥)، على حافة خلق نظام إكليروسيّ

---

(80) *Ibid.*

(81) *Ibid.*, p. 128.

(٨٢) ويرى روبرت سبيسمين أنّ الحركة السياسيّة للمسيحيّين لم تَحتج المباركة اللاهوتيّة، راجع
Spacmann, "Theologie, Prophetie, Politik. Zur Kritik der politischen Theologie," *Wort und Wahrheit* 24 (1969): 491.

(٨٣) انظر كارل ليمان،
Karl Lehmann, "Die 'politische Theologie': Theologische Legitimation und gegenwärtige Aporie," in *Diskussion zur "politische Theologie"*, pp. 185-216.

(84) See Henri de Lavalette, "La théologie politique allemande," *Recherches de Science Religieuse* 58, no. 3 (July-September 1970): 321-50.
يتّضح من هذه المقالة أنّ الكاتب التبس عليه أفكار مِتْس.

(٨٥) يرى كارل رانر أنّ مفهوم اللاهوت السياسيّ لم تتمّ صياغته بعد بطريقة واضحة جدًّا. ويصرّح قائلًا إنّني أفهم شخصيًّا ما المقصود به

جديد(٨٦)، كما أنّه أهمل التعمُّق في الجانب الأخلاقيّ الخاصّ بالممارسات السياسيّة(٨٧)، فقدّم صورة مثاليّة للجانب الناقد الذي يرى مِتْس ممارسة الكنيسة له(٨٨). وفي سلسلة الانتقادات لرؤية مِتْس للاهوت سياسيّ يضيف ناقدو مِتْس أنّ مهمّة الكنيسة سوف تنحصر على النقد غير البنّاء(٨٩).

وقد حاول مِتْس الإجابة على هذه الانتقادات بالإعراب عن أفكاره بشكل أكثر دقّة. وفي صياغته هذه الإجابات كان عليه إضافة تلك الانتقادات الموجّهة لنظرته لمفهوم الفضاء السياسيّ في الفكر اللاهوتيّ، وهذا ما جعل دفاعه عن فكره أقلّ حدّة عمّا سبق. وعلى أيّ حال، هناك العديد من النقاط ما زالت في حاجة إلى صياغة أكثر وضوحًا، وستبقى بعض التساؤلات في حاجة إلى طرحها؛ وسوف نتعرّض في هذه

---

("L'avenir de la théologie," *Nouvelle Revue Théologique* 93, no. 1 [January 1971]: 24).

(86) See Hans Maier, "Politische Theologie? Einwände eines Laien," in *Diskussion zur "politischen Theologie"*, pp. 1-25.
يؤكّد الكاتب أنّ العلمانيّين قادرون على ممارسة نشاط سياسيّ ورسوليّ مستقلّ، لكن للمدافعة عن أفكاره يتناول ماير فكرة خوض معركة مستترة تبدو ضروريّة في بعض الأحوال والمواضع، لكنّ مستقبل الكنيسة لا يعتمد عليها حاليًا: المواجهة بين العلمانيّة والهيراركيّة. وتمّ التغاضي عن هذه المسألة في الأوساط المسيحيّة الأقلّ معاناة من المشاكل الكنسيّة.

(87) See Trutz Rendtorf, "Politische Ethik oder, politische Theologie'?" in *Diskussion zur "politische Theologie"*, pp. 217-30.
يقبل متس هذا النقد مفرّقًا بين: اللاهوت السياسيّ كلاهوت الأخرويّة، قادر على تحديد طريقه إلى التطبيق الحياتيّ بطريق غير مباشر متقاطعًا مع مسار أخلاقيّات السياسة»
("Politische Theologie," p. 280).
يتحدّاه أوجو أسمان بسبب تمييزه لأنّه قام بهذا التمييز:
Hugo Assmann, *Teología de la liberación*, pp. 39-40 and "Teología política" in *Perspectivas para el Diálogo*, no. 50 (December 1970), p. 307.

(88) Marcel Xhaufflaire and Frans van den Oudenrijn, "Bulletin informatif," in *Les deux visages de la théologie de la sécularisation*, pp. 74-75.

(89) K. Levêque, "De la théologie politique à la théologie de la révolution," *Frères du monde*, no. 46 (1970), p. 34.

الدراسة لاثنين فقط من تلك التساؤلات.

هناك بعض القصور في تحليل مِتْس للوضع السياسيّ المعاصر. فبينما المناخ السياسيّ الذي تولَّد منه فكر مِتْس لا يرتبط بصلة إلى الغليان الثوريّ الذي تخمَّر نتيجة للمناخ السياسيّ السائد في بلدان العالم الثالث، أخفق فكر مِتْس في إدراك حالة التبعيّة واللاعدالة والاستغلال البشريّ للإنسان التي تعاني منها المجتمعات المعنونة «بالعالم الثالث»، بجانب افتقار رؤية مِتْس للفضاء السياسيّ لصراعات ومجابهات نجمت عن رفض تلك الدول المقهورة قمع المُهيمِنين عليها واستنكارها الاستغلال الذي تمارسه بعض الدول حيال دول أخرى. كما لم يعايش مِتْس الظروف التي انطلقت منها تطلُّعات تلك الشعوب للتحرّر[٩٠]. ومع غياب تلك العوامل الجوهريّة في تأمّلات مِتْس في فكر اللاهوت السياسيّ، وجب نقد بعض من صياغاته التي تفتقر القراءة المتعمِّقة للخبرة الحياتيّة التي تتعرّض لها تلك الشعوب. إنّ حالة البلدان المُهيمِنة تظهر كثيرًا من العناصر التي تتّسم بها المجتمعات الغنيّة، والتي تتوافر فيها الموضوعات القابلة للملاحظات المباشرة لسياق اللاهوت السياسيّ الجديد. ربّما كان غياب تلك الخبرات الحياتيّة من فكر مِتْس هي التي جعلت بعض كتاباته عن اللاهوت السياسيّ أفكارًا مُجرَّدة تفتقد البعد السياسيّ المتعمِّق. لقد أدرك فيما بعد الكثيرون من مفكّري اللاهوت السياسيّ، ومن بينهم مِتْس، أهمّيّة المساهمات التي قدّمتها العلوم الاجتماعيّة للفضاء السياسيّ، وقد يكتسب الفكر النقديّ لعلم اللاهوت الكثير إذا ما أخذ في الاعتبار بعضًا من التحليل الاجتماعيّ الذي تبنّاه الفكر الماركسيّ والذي بدوره أثّر على الفيلسوف الوجوديّ إرنست بلوخ في تحليله للموروث الدينيّ على أنّه مضمون تقدّميّ تحرّريّ «يجسّد جنوح الإنسانيّة نحو بناء مجتمع المساواة والعدل». وعلى الرغم

(٩٠) وهي تُعدّ خبرة مثمرة بالنسبة للفكر اللاهوتيّ؛
See Juan Luis Segundo, "Desarrollo y subdesarrollo: polos teológicos," p. 76-80.

من تأثّر فكر اللاهوت بفكر بلوخ إلّا أنّ هذا الجانب التحليليّ لم يحظ بعد بالقدر الكافي من التأمّل النقديّ.

وعلى الرغم من استجابة مِتْس للنقد الموجّه إليه، إلّا أنّه رفض، وعن حقّ، فكر اللاهوت العلمانيّ الذي يرى إمكانيّة التعايش التصالحيّ بين الإيمان الشخصيّ بالله الخاصّ بالفرد وحده (خصخصة الإيمان) وبين عالم علمانيّ، حيث تتكيّف العقائد اللاهوتيّة مع متطلّبات المجتمع الصناعيّ المتقدّم. جاء رفض مِتْس الحاسم، مؤكّدًا على أنّ الإيمان العقائديّ علاقة حياتيّة ضمن المجتمع تتطلّب الصدق في الممارسات الاجتماعيّة والسياسيّة. إلّا أنّ مِتْس لم يستطع تغيير نهج اللاهوت العلمانيّ تغييرًا جذريًّا يقبل العامل السياسيّ كأداة عمل مع النصوص الكتابيّة لتفسير النصّ الكتابيّ واكتشاف الحقيقة اللاهوتيّة. وسوف تكون مهمّة الفكر النقديّ اللاهوتيّ التعمّق في أفكار مِتْس وتكملة لتحليلاته، وهذا ما يستمرّ مِتْس وعدد من تلاميذه بشكل دؤوب ومتعقّل للتوصّل إليه[٩١]. وعلاوة على ذلك، فإنّ الوجود الجامع بين عالم علمانيّ وخصوصيّة الإيمان يبدو وكأنّه أمر مفروغ منه قَبله اللاهوت السياسيّ بدون تحليل فكريّ متعمّق بجانب انعدام توجيه النقد البنّاء إليه. إلّا أنّ الأمر يختلف في دول أمريكا اللاتينيّة[٩٢]. فالعلاقة بين الإيمان والنصّ الإنجيليّ وبين الممارسات الاجتماعيّة والسياسيّة هنا لا تحتوى على الخصائص المتوفّرة في دول أوروبّا الغربيّة. فالعلاقة التي تربط بين الإيمان، والإنجيل والكنيسة علاقة شعبيّة مركّبة وفي غاية التعقيد، قامت بدور محوريّ في دعم النظام القائم، ومازالت حتّى الآن. إلّا أنّ هناك ظواهر عدّة تعكس تراجع الكنيسة والجماعات المسيحيّة عن الاستمرار في دعم هذا النظام، غير آخذة في الاعتبار عواقب لا يمكن التنبّؤ بها نتيجة لهذا التراجع؛ وبالتالي

(91) See the studies included in *Les deux visages*.

(٩٢) انظر الفصل السادس من كتابنا هذا.

لا يمكن ترجمة هذا التراجع بأنّه توجّه نحو «خصخصة» الإيمان، فذلك تبسيط لإشكالية أكثر تعقيدًا. وعلى قدر تفهُّمنا لمنهجيّة مِتْس، التي لم تأخذ هذا الواقع الذي تعيشه مجتمعات غير مجتمعات القارّة الأوروبّيّة في الاعتبار، إلّا أنّه تقصير في غاية الخطورة سيستغلّه الذين يرغبون في تبنّي منهجيّة مِتْس بدون معرفة متعمّقة للحقائق الإيمانيّة؛ ومن ثمّة يتجاهلونها في نقدهم للممارسات الاجتماعيّة والسياسيّة. أليس مصطلح «خصخصة» الإيمان في الواقع يخفي بين طيّاته أشكالًا أخرى لتسييس الدين ورسالة الكنيسة؟ إنّ تحليل جوانب هذه الإشكاليّة لمطلبٍ مُلِحٍّ، ولكن لا يمكن طرحها من منطلق إكليروسيّ بحت(٩٣).

ومع ذلك، فاللاهوت السياسيّ الجديد يقدّم لنا أرضيّة خصبة للتعمّق في الحقائق الإيمانيّة. فهو يأخذ بعين الاعتبار العلاقة بين العمل الاجتماعيّ وفهم الإيمان، وينبّهنا إلى المشكلات العصيبة التي يعانيها الأشخاص في عالم اليوم. كما مهّد اللاهوت السياسيّ للكنيسة إعادة اكتشاف رسالتها اكتشافًا نشطًا في عالم اليوم، ممّا أدّى إلى انتعاش الكنيسة في أوروبا. ورغم الجذور القديمة لهذا اللاهوت التقليديّ، إلّا أنّه يختلف عن منهجيّات لاهوتيّة أخرى معاصرة مُجرّدة من التأمّل النقديّ لمشكلات العصر الملحّة كما يفعل اللاهوت السياسيّ باستجابته لقضايا العصر. ولكن، إذا كان اللاهوت السياسيّ الجديد يريد أن يدخل الحلبة التي تتقرّر في داخلها مستقبل المجتمع والكنيسة، فعليه أن يتوخّى الحيطة والحذر من مخاطر الرأسماليّة التي تؤثّر على المجتمعات المتقدّمة، وكذلك من ضيق أفق السلطة الكنسيّة(٩٤).

---

(٩٣) يجب أيضًا تجنّب فكرة أنّ اللاهوت السياسيّ الجديد لا يفضّل الهروب من التزام حقيقيّ وفعّال تجاه الحاضر التاريخيّ. خضعت النظريّة، على المستوى اللغويّ، ومشكلات العالم الحاضر للانتعاش مثل الامتناع الذي يبدو وكأنّه ينقل معه كلمة، يستطيعون بعكس النيّة التي أوضحها الكاتب، دعوتها.

(٩٤) منذ أوائل السبعينيّات، عمّق اللاهوت السياسيّ حدسه الأوّل كما فتح آفاقًا جديدة. وأصبح الحوار بين اللاهوت

## يسوع والعالم السياسيّ

أثارت قضايا العصر الخاصّة بعمليّة تحرير المقهورين والثورة الاجتماعيّة التي تهدف إلى تغيير النظام القائم، والعنف المضادّ للعنف الذي يمارسه النظام القائم «مُدافِعًا» عن هيمنته، كلّها أمور أثارت تساؤلات المسيحيّين عن موقف يسوع من الوضع السياسيّ الذي ساد في زمنه. ربّما يثير هذا التساؤل دهشتنا، ولكن إذا أدهشنا هذا التساؤل فهذا يدلّ على أنّنا نعتبره أمرًا مُسلّمًا به بأنّ يسوع لم يهتمّ بالحياة السياسيّة وأنّ رسالته كانت رسالة دينيّة بحتة. ولقد شهدنا بالفعل ذلك الفكر الذي رفضه كومبلان أحد أبرز اللاهوتيّين المدافعين عن الفقراء، ووصفه بأنّ «تقنيم» (Iconization) حياة يسوع بهذا النهج هو تقنيم «كهنوتي» يُعبِّر عن حياة يسوع في شكل تقليديّ ثيولوجيّ فقط، ممّا يؤدّي إلى فقدان الطبيعة البشريّة في أقنوم يسوع، بل إلى فصلها عنه، ليصبح أيقونة ترمز إلى عالم عُلويّ غير مرئيّ(٩٥) تفقد فيه أفعال المسيح سياقها الإنسانيّ ووجوده في التاريخ، فكأنّه لا يمُتّ بأيّ صلة إلى القوى المُهَيمِنة في عصر ميلاده وموته على الصليب، وبالتالي تُخلي حياة كلّ الذين رافقوه أو كلّ الذين كنّوا له العداء من مضمونها البشريّ. ثلاثة نسخ متشابهة توثّق حياة يسوع وأعماله وتعاليمه. أيّ تفسير آخر ليسوع منفصلٍ عن الساحة السياسيّة في عصره، هو

---

السياسيّ ولاهوت التحرير أقرب وأكثر ازدهارًا.

See J. B. Metz, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology* (New York: Seabury, 1980), and *The Emergent Church: The Future of Christianity in a Postbourgeois World* (New York: Crossroad, 1981).

لمعرفة أوجه الشبه والاختلاف بين اللاهوت الحديث ولاهوت التحرير، انظر،

My "Theology from the Underside of History," in *The Power of the Poor in History* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1983), pp. 169-221, Ch. Fuquoc, *Libération et progressisme* (Paris: Cerf, 1987).

(95) Comblin, *Théologie de la révolution* (Paris: Éditions Universitaires, 1970), p. 236.

تفسير غير واقعيّ لحياته.

إن أولى مقتضيات الفكر اللاهوتيّ وأَلَحّها هو التعمّق في سرّ يسوع الناصريّ، كلمة الله صار بشرًا، أن نقرأ قراءة صحيحة لحياته، لشخصيّته وكلماته المباشرة التي جاءت بطريقة حاسمة وعينيّة عن طريق الخلاص. هذه هي الموضوعات التي يتعيّن علينا الانتباه إليها وتركيز البحث فيها. أحد جوانب الكتاب هذا سوف يكون فحص ما يزعمه البعض أنّ يسوع لم يكن سياسيًّا، وهذا الزعم يتنافى مع ما قلناه آنفًا عن تعاليم المسيح والبشارة الإنجيليّة، ولذلك علينا إعادة صياغة هذا الجانب من حياة يسوع، آخذين في الاعتبار يسوعِ التاريخ، والتمسّك بنظرة شاملة إلى هذا التاريخ بدلًا من زجّ الواقع في صياغة تُشكّلها اهتمامات الحاضر. إذا أردنا أن نتجاهل يسوع الثائر، فسوف نسيء فهم حياته ورسالته، بل سوف يدلّ تجاهلنا هذا على عدم إدراكنا لسياسات عالم اليوم.

لقد أبرزت الشروحات الحديثة لحياة يسوع المتعلّقة بالمشاكل السياسيّة في عصره، إلّا أنّ هذه الشروحات لم تصل بعد إلى رأي مُوَحّد في جميع الموضوعات؛ ركّزت بعضها على العناصر التي لم تلقَ الاهتمام الكافي حتّى الآن. وسوف نركّز هنا على ثلاثة من تلك العناصر غير القابلة للجدل: علاقة يسوع بالغَيْوريّين، موقفه تجاه قادة الشعب اليهوديّ، ثم موته على أيدي السلطات السياسيّة.

حتّى نقرأ العهد الجديد قراءة صحيحة، خاصّة النصوص المرتبطة بحياة يسوع وموته، كان لابد من توضيح حركة الغَيْوريّين[٩٦] والتي عُرِفت «بجماعة زيلوت»

(96) See Robert Eisler, *The Messiah Jesus and John the Baptist* (New York: The Dial Press, 1931),
جعل من يسوع مُتعصّبًا
S.G.F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church* (London: S.P.C.K., 1951),
لا يصل إلى هذا التطرُّف ولكنّه يشدّد بصرامة على الروابط المتواجدة بين يسوع وحركة الغيوريّين. يحلّل أوسكار

ونشطت في عصر حياة يسوع كحركة مقاومة للهيمنة الرومانيّة. كان بعض من المقرَّبين ليسوع أعضاء في هذه الحركة، ممّا يدلّ على أنّ يسوع حتماً أثار انتباه هؤلاء الناس الغَيوريّين على شريعة موسى، فما رضوا أن تكون مقاومتهم سلبيّة (لا يفعلون شيئًا، بل يتحمّلون الوضع وينتظرون ساعة الخلاص، أو العصر المسيحانيّ الذي سوف يُنهي هيمنة الاستعمار الرومانيّ)، بل إيجابيًّا. وقد أثبت كولمان أنّ بعضًا من التلاميذ المباشرين ليسوع كانوا من الغيوريّين أو على صلة بهم؛ ويُلخّص كولمان شرحه مؤكّدًا: «أحد الاثني عشر- سمعان الغَيور- ينتمي إلى هذا الحزب، وربّما انتمى البعض الآخر من تلاميذ يسوع أيضًا إلى هذه الحركة القوميّة، مثال يهوذا الإسخريوطيّ، وربّما أيضًا أبني زَبَدي»[٩٧]. كما أنّ هناك عدّة نقاط اتّصال تربط بين يسوع وبين الغَيْوريّين، على سبيل المثال، إنّ يسوع، في كرازته، قد ندّد بجور النظام الاجتماعيّ الذي نجد رمزه في حادثة طرد الباعة من الهيكل[٩٨]، لقد قاوم يسوع تجربة السلطة السياسيّة، حين أراده الشعب اليهوديّ ملكًا عليهم[٩٩]. غالبًا ما تشرح هذه

كولمان بذكاء ودقّة قضيّة الدولة في العهد الجديد (London: SCM Press Ltd, 1957). وبسبب المخاوف المعاصرة بخصوص الشأن السياسيّ، أُثيرت هذه القضيّة من جديد،

See Martin Hengel, *Die Zeloten* (Leiden: E.J. Brill, 1961) and Samuel Georg Frederik Brandon, *Jesus and the Zealots* (Manchester: Manchester University Press, 1967);

يعتقد هذا المؤلِّف أنّ الأناجيل- خاصّة إنجيل مرقس- تميل إلى عدم تسييس حياة المسيح.

See also Oscar Cullmann *Jesus and the Revolutionaries*, trans. Gareth Putnam (New York: Harper & Row, 1970); Martin Hengel, *War Jesus revolutionär?* (Stuttgart: Calwer Verlag, 1970); and Georges Crespy, "Recherche sur la signification politique de la mort du Christ," *Lumière et Vie* 20, no. 101 (January-March 1971): 89-109.

(97) *State*, p. 17. See the demonstration of this assertion, pp. 14-17. See also Crespy, "Recherche," pp.100-01, and Brandon, *Jesus and the Zealots*, pp. 203-05.

(٩٨) يصنف إتيينّ تروكميه (Étienne Trocmé) ما فعله المسيح على أنّه تعصّب،

"L'expulsion des marchants du Temple," in *New Testament Studies* 15, no. 1 (October 1968): 1 ff. Cited by Cullman, *Jesus and the Revolutionaries*, p.18, no. 5.

(٩٩) فيما يتعلّق بهذه الأمور انظر:

الأسباب الاتّصال الذي ربط يسوع وتلاميذه بالغَيوريّين (رسل ٣٧:٥؛ ٣٨:٢١؛ كذلك لو ١٣:١ )[١٠٠].

وعلى الرغم من الشروحات التي رأت علاقة تربط بين الغيْوريّين ويسوع، إلّا أنّ يسوع بقي على مسافة من تلك الحركة، مُدرِكًا لرسالته الجامعة التي لا تتّفق وضيق الأفق القوميّ للغيْوريّين. كان الغيْوريّون ينبذون السامريّين والوثنيّين، ممّا يتعارض مع سلوك يسوع نحو المنبوذين، ومع رسالة الحبّ والسلام التي يعلنها للجميع ومن أجل الجميع، والتي لا تعرف محدوديّة الحدود الوطنيّة والقوميّة[١٠١]. لقد كان يسوع ثوريًّا أكثر من الغيْوريّين الذين كانوا يدافعون بشراسة عن التطبيق الحرفيّ للشريعة، بينما يُعلِّمنا يسوع الحرّيّة الروحيّة. علاوة على ذلك، إنّ تحقيق الملكوت المنتَظر حركةٌ تساهم فيها النعمة الإلهيّة مع حرّيّة الإنسان، ولا يمكن فهم المشاركة الإنسانيّة الإيجابيّة من أجل تحقيق ملكوت الله إلّا من مُنطلَق هذه النعمة الممنوحة لنا. أمّا

---

Cullmann, *Jesus and the Revolutionaries*, pp. 8-10.

يظنّ الكاتب أنّ يسوع قد رفض كلّ شيء من شأنه منحه طابعًا انتصاريًّا أو سياسيًّا في دخوله لأورشيلم لذلك فقد كان راكبًا علي جحش لا على حصان،

(p. 43). But Crespy, following W. Vischer, *Die evangelische Gemeinde Ordnung-Mattheus 16, 13-20, 28* (Zurich: Evangelische Verlag, 1946)

يشير إلى أنّه لكي نفهم ما جاء في إنجيل مرقس الفصل الحادي عشر، الذي تُرجِم من اليونانيّة إلي العبريّة سيكون النصّ كالآتي «انقذنا! مبارك الآتي باسم الربّ. مباركة مملكة أبينا داود الآتية باسم الربّ، انقذنا من الرومان» بعد هذا التصحيح يكتب كريسبي سيكون النصّ مُتَّسِقًا «إنّ مملكة ابن داود لن تقوم إلّا بالانتصار على الغزاة الوثنيّين». على الجانب الآخر، القوّات الملَكيّة هي ربّما الترجمة المناسبة «لفي الأعالي». (pp. 101-02).

(١٠٠) يقوم المؤرّخ اليهوديّ يوسيفوس بعرض الحركة التي انشأها يسوع كحركة متعصّبة، انظر
Cullman, *State*, p. 49, 644.

(١٠١) يكتب كولمان «فيما يتعلّق بهذه القضيّة»، إنّ الغيور هو في الأساس المحافظ كما هو واضح بالنسبة له. ماذا يريد الغيوريّون؟ يريدون ضمان الاستقلال السياسيّ الكامل لإسرائيل، عزل اليهود بصورة كاملة عن الآخرين، تحقيق يهوديّة متطرّفة، انعزاليّة متطرّفة... فاتّباع الغيوريّين يعنى الرجوع إلى الخلف
(*Théologie de la révolution*, pp. 240-41, 645).

بالنسبة للغيوريّين فتحقيق ملكوت الله كان في نظرهم نتاج جهودهم الذاتيّة. تُظهِر شموليّة إنجيل نعمة الله التي نجدها في كلّ مكان من العهد الجديد نَبْذَ يسوع للقهر والظلم الذي لا يقتصر على حالة تاريخيّة محدّدة، بل الانتصار المطلق عليهما من خلال اعتراف البشر بأخطائها الجذريّة التي ولَّدها: تفكّك الأخوّة الإنسانيّة والشراكة مع الآخرين. إلى جانب ذلك، عارض يسوع بحسم مطالب الشعب وإعلاناته السياسيّة والمسيّانيّة، وكانت لمعارضة يسوع هذه عواقبٌ وخيمة، فهو يعارض كلّ الممارسات التي لا تحترم عمق التدبير الدينيّ أو استقلاليّة الفعل السياسيّ. إنّ الفكر المسيّانيّ يحاول تعجيل النهاية الخلاصيّة بوسائل دنيويّة؛ وربّما يكون لفاعليته تأثير لزمن قصير، إلّا أنّ الغموض والالتباس اللذين ينطوي عليهم هذا الفكر يقفان حائلًا أمام تحقيق الخلاص الكامل. واعْتُبِرَ هذا الفكر المسيّانيّ للخلاص واحدة من التجارب المُقدَّمَة ليسوع، والتي رفض الدخول فيها[١٠٢]. التحرّر الذي يقدّمه يسوع هو تحرّر شامل ومتكامل، يتجاوز الحدود الوطنيّة، يهاجم جذور اللاعدالة والاستغلال، ويزيل بلبلات السياسة- الدينيّة. إنّ تكريس يسوع من أجل كرامة الإنسان تكريس يحرّر كلّ الإنسان ولا يقتصر على الإحساس الباطنيّ الروحيّ.

لا ينبغي الاكتفاء بإثبات أنّ يسوع لم يكن من الغيوريّين. فكثيرون أرادوا إبعاد أيّ دلالة، سواء عن قريب أو بعيد، قد تشير إلى موقف سياسيّ اتّخذه يسوع في حياته،

---

(١٠٢) انظر متى ١: ٤-١١ في هذا الصدد يشير كولمان بشكل صحيح «أنّ لا شيء يغرينا سوى الأشياء التي تلمسنا عن قرب» (*State,* p.24). فيما يتعلّق بالمقصود من إغراءات يسوع، انظر

Duquoc, *Christologie*, pp. 52-71.

«يرفض يسوع وجود خلاص سياسيّ لكنّه يواجه السلطة السياسيّة متّخذًا موقفًا منها علاوة على ذلك فقد أتت رسالته بصورة تستلزم وجود آثار سياسيّة لها».

Augustin George, "Jésus devant le problème politique," *Lumière et Vie* 20, no. 105 [November-December 1971]: 5.

واعتبار تعاليمه تعاليم دينيّة خالصة. إلّا أنّ عدم التمسّك بهذا الجانب من تعاليم يسوع هو انتقاص من خدمة الرسالة الإنجيليّة.

لقد واجه يسوع شيوخ اليهود وحكّامهم في عدّة أحداث. يُرسِل يسوع رسالة إلى هيرودس، الحاكم الذي عيَّنه المُستَعمِر الرومانيّ، مُسمّيًا إيّاه «الثعلب» (لو١٣: ٣٢). كان اليهود يكرهون العشّارين، لأنّهم جباة الضرائب، وظيفة اعتبر اليهود من يمارسها بالمتعاون مع السلطة السياسيّة المُهَيمِنة وبالتالي خائنين للدين ولا فرق بينهم وبين الخطأة (متّى ٩: ١٠؛ ٢١: ٣١؛ لو٥: ٣٠، ٧: ٣٤). لقد أدرك الصَدوقيّون أنّ يسوع يمثّل تهديدًا مباشرًا لهم ولمكانتهم المرموقة وأنّ عظاته تحدٍ لفكرهم المشكّك في تفسير الناموس. كان الصدوقيّون يمثّلون الأغلبيّة في السنهدريم أو السنهدرين، ذلك المجلس الذي صدر منه حكم الموت على يسوع. لقد انتقد يسوع الفريسيّين انتقادًا لاذعًا بسبب ممارستهم للدين ممارسة ظاهريّة لا تنبع من القلب وزعمهم أنّ التقليد السماعيّ عن موسى تقليدًا معادلًا لشريعته المكتوبة، وتمسّكهم بالألفاظ دون المعاني. لقد جاء يسوع ليعظِّم الشريعة ويكمِّلها، مؤكِّدًا أنّ الناموس لا يمكن حفظه وتطبيقه إلّا بنعمة المحبّة التي تدفعنا إلى محبّة الآخر وخدمة المحتاجين ( متّى ٥: ٢٣-٢٤؛ ٢٥: ٣١-٤٥). لم يكتفِ يسوع بالتنظيرات ضدّ الأغنياء والأقوياء، بل أعلن تفضيله الجذريّ للفقراء والمحرومين والمستضعفين، وطبَّق أقواله بأفعاله، ورأى الشعب فيه ابن الإنسان الآتي. فعلى الرغم من رفض الفريسيّين الهيمنة الرومانيّة، إلّا أنّهم كانوا يهدفون لحفظ الشريعة بكلّ تفاصيلها، ليس فقط شريعة موسى بل زادوا من عدد الشرائع التي وُضِعت على أيدي الكتبة، وكانوا يؤمنون أنّهم هم فقط شعب الله الحقيقيّ فكانوا يَفصلون أنفسهم عن الآخرين؛ كلّها مبادئ وقواعد سلوكيّة هيّأت لهم التعايش على هامش تلك الهيمنة الرومانيّة وعقيدتها. أمّا الغيوريّين أتباع جماعة زيلوت فقد انتقدوا الفريسيّين بسبب تكييف أسلوب حياتهم

حسب المستعمِر الأجنبيّ، إلّا أنّهم كانوا على توافق مع الفريسيّين في نقاط أخرى. لقد كشف يسوع القناع عن رياء كلّ من الفريسيّين والغيوريّين، فاعتبره الفريسيّون خائنًا يهدّد وجودهم.

لقد مات يسوع على يديّ السلطات السياسيّة وقاهريّ الشعب اليهوديّ. كان في عادة الرومان أن يضعوا لوحة فوق صليب المجرمين يكتبون عليها نوع الجريمة، وذلك ليردعوا الناس من ارتكاب الجرائم، فجاء تصنيف الجريمة التي ارتكبها يسوع بالجريمة السياسيّة، فكتبوا على اللوحة: ملك اليهود(١٠٣). استنادًا على هذه العادة الرومانيّة القديمة، يؤكّد كولمان، قائلًا:«إنّ الرومان اعتبروا يسوع زعيمًا للغيوريّين(١٠٤)، لأنّ اللصّ براباس، الذي كان أحد أتباع جماعة الغيوريّين، قد علّقه الرومان إلى جانب يسوع، وأدانوه بنفس الجريمة وأصدروا ضدّه نفس الحكم». ويضيف كولمان دليلًا آخر على اقتناع الرومان بأنّ يسوع، مثل باراباس، من شيعة الغيوريّين التي كانت تنتهج الكفاح المسلّح ضدّهم، فمَثُل للمحاكمة أمام القائد الرومانيّ وليس أمام شيوخ اليهود(١٠٥). أمّا مجلس السنهدرين فكانت أسباب إدانتهم

(103) See Pierre Benoit, *The Passion and Resurrection of Jesus Christ*, trans. Benet Weatherhead (New York: Herder and Herder, 1969), pp. 176-77; and Lucien Cerfaux, *Jésus aux origines de la tradition* (Paris: Desclée de Brouwer, 1968), p. 199.

(104) *State*, p. 43; see also p. 12; and *Jesus and the Revolutionaries*, p. 31; and Crespy, p. 99.

(١٠٥) يتحدّث هاينريش شلير عن باراباس على أنّه «ثوريّ مسيّانيّ» في كتابه
H. Schlier, *State* p. 47-48.(*The Relevance of the New Testament* [New York: Herder and Herder, 1968], p.221).
وفي تأويل بلانكار الخاصّ به، يرى أنّ «دخول يسوع السجن، ذاك السجن الذي مكّن باراباس زعيم العصابات من مغادرته، هو نفسه الذي ساهم في موت يسوع وقيامته كما حرّر السياسة: في شخص باراباس... فقد مكّن السياسة في أن تكون ذاتها بإسنادها إلى العقل ومحبّة البشر».
Paul Blanquart, ("L'acte de croire et l'action politique," *Lumière et Vie* 19, no. 98 [June-July 1970]: 26).

ليسوع أسباب دينيّة، لأنّ يسوع قال عن نفسه إنّه ابن الله؛ إلّا أنّ الأسباب الدينيّة التي تذرّعوا بها كانت في الظاهر فقط تخفي بين طيّاتها أسبابًا سياسيّة؛ فلقد قامت تعاليم السيّد المسيح وأثره على الشعب بزعزعة في مكانتهم وسلطتهم كزعماء لليهود. ومن ناحية أخرى، رأت السلطة الرومانيّة في يسوع تهديدًا لعدّة اعتبارات سياسيّة تهدّد وجودها كقوّة أجنبيّة مهيمِنة، فهو المسيّا المُنتَظَر، ملك اليهود. لقد أجمعت هذه العناصر المختلفة على إدانة يسوع والحكم عليه بالموت[١٠٦]. يقول كرسبي في هذا الصدد: «نستطيع إذًا أن نستخلص بوضوح بأنّ محاكمة يسوع كانت محاكمة سياسيّة وأنّه، على الرغم من عدم توافر الأدلّة القويّة التي تثبت انتمائه لهذه الشيعة، تمّت إدانته ظنًّا من الرومان أنّه من الغَيورين»[١٠٧]. لقد تحدّد مصير يسوع منذ اللحظة التي بدأ فيها عظاته: «إنّي كلّمتُ العالم علانية» (يو١٨ :٢٠)، مُوجِّها كلماته هذه إلى رئيس الكهنة. ومن هنا انصبّ اهتمام شارحي الأناجيل بنصّ يوحنّا الذي يقدّم عرضًا «لمحاكمة» يسوع بتهمة إثارة الشعب ضدّ الدولة، وتتربّص به محكمة خاطئة على خطأ غير موجود، وجاءت الحشود الشاهدة ضدّ يسوع خليطًا من قيادات يهوديّة

---

(١٠٦) وفيما يتعلق «بمحاكمة يسوع» يمكننا أن نرجع لكتابات جوزيف بلينزر: محاكمة يسوع؟

(Westminster Md.: The Newman Press, 1959) and also in X. Léon-Dufour, *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, s. v. "Passion," cols. 1419-92, Benoit, *Passion and Resurrection*. See also Wolfgang Trilling, *Jésus devant l'histoire*, trans. Joseph Schmitt (Paris: Les Editions du Cerf, 1968), pp. 175-88. See also S. G. F. Brandon's most recent study, *The Trial of Jesus*, 2nd. ed. (London: Paladin, 1971),

التي تزعّم ليسوع مكانة مشرّفة في تاريخ طويل للشهداء في إسرائيل (ص ١٤) انظر الملاحظات الهامّة لأغسطين جورج،

"Comment Jesus a-t-il perçu sa propre mort?", *Lumière et Vie* 20, no. 101 (January-March 1971): 34-59.

هذا المقال أيضًا يحتوى على مراجع وفيرة في هذا الموضوع.

(107) Crespy, "Recherche", p. 105.

متنوّعة مع جند من الأمم الرومان، وخدّام يهود، كلٌّ يحمل عداوة تجاه المجموعة الأخرى، لكنّهم اتّحدوا في مقاومة يسوع واتّهامه بأنّه خطر على الحكّام الرومان، ليمثُل للمحاكمة أمام بيلاطس البنطيّ، ممثّل الدولة الرومانيّة وصاحب السلطة السياسيّة.(١٠٨)

ما الاستنتاجات التي يمكن استخلاصها عن حياة يسوع من خلال هذه الوقائع التي ذكرناها؟ بالنسبة لكولمان- واحد من الكُتّاب الذين درسوا بعمق إشكاليّة البعد السياسيّ في مواقف يسوع- إنّه موقف نعته كولمان «بجذريّة الأخرويّة»(١٠٩) التي تضع بذرة الرجاء الأرضيّ في كلّ عمل يعيش على أمل تحقيق ملكوت الله. يمضي كولمان في استنتاجه قائلًا: «إنّ يسوع، بطاعته الكاملة لإرادة أبيه السماويّ يُدخِل الكامل الأبديّ في مواجهة ثوريّة مع سلطة النظام النسبيّ في الدهر الحاضر»(١١٠). لم يكن يسوع في عزلة عن هذا العالم، بل وجد أنّ الوضع كلّه في ذلك التوقيت ملء الزمان. لم يكن يسوع يهدف إلى إصلاح الهياكل الاجتماعيّة التي كانت قائمة في عصره، بل جاء من أجل تغيير جذريّ وتحوّل كامل في كيان كلّ فرد. يؤكّد كولمان أنّنا لا نستطيع نقل موقف يسوع إلى عالم اليوم بدون نقل أفعاله، وآلامه ووصاياه التي تشير إلى أنّ اقتحام ملكوت الله للتاريخ يحدث الآن في شخصه. يشدّد يسوع على طلب الملكوت

---

(108) Schlier, *Relevance*, p. 215.

يُعَدّ موقفه مماثلًا لبولتمان في تفسيره لإنجيل يوحنّا. حاول عدد كبير من الكُتّاب إثبات براءة يسوع من التهم المنسوبة إليها انظر (Léon-Dufour, Benoit Blinzer,). ويظلّ الهدف من هذه المحاولات غير واضح. بريء أمام أيّ محكمة؟ محكمة الكبار من الشعب اليهوديّ والسلطة القمعيّة الرومانيّة. كان يسوع مخطئًا عندما تحدّى شرعيّتهم لا باسم الخيار الحزبيّ ولكن باسم رسالة المحبّة والسلام والحرّيّة والعدالة. قوّضت هذه الرسالة أسس الشكليّة الدينيّة والامتيازات غير المستحقّة والظلم الاجتماعيّ وهو ما دعّم ترتيب قوى الشعب اليهوديّ والسلطة الرومانيّة.

(109) *Jesus and the Revolutionaries*, pp. 20 and 51.

(110) *Ibid.*, p. 13.

أوّلًا، وذلك لا يعني مجرّد التمنّي بل بذل كلّ المحاولات من أجل تحرير البشر. منذ تلك اللحظة التي ندرك فيها أنّ موت المسيح أي هدم هيكله الجسديّ هو من أجل قيام الإنسان الجديد، سوف ندرك أنّ كلّ هيكل اجتماعيّ قائم على الحقّ هو في الوقت نفسه دليل على أنّ كلّ عضو في هذا الهيكل الجديد يعمل بمحبّة كما أحبّنا يسوع، ومنقاد ببذل الذات من أجل خدمة خير الإنسان، كما بذل يسوع نفسه من أجلنا». إذًا، تغيير كيان الفرد وإصلاح البنيات يعملان معًا في شراكة متبادلة(١١١).

في تفسير كولمان لموقف يسوع من الظروف السياسيّة في عصره، يرى كولمان أنّ استعلان يسوع لملكوت الله هو موضوع الرجاء في الدهر الآتي، وما فسّره اللاهوتيّ ألبرت شفايتسر «بأخرويّة تابعة» جاءت عن قناعة يسوع بأنّه المسيّا المُنتظَر ومنه جاء استنتاجه الخاطئ بأنّ حلول ملكوت الله المُنْتَظَر منذ زمن طويل لن يأتي إلّا بموته هو(١١٢). نحن هنا أمام تفسير أدبيّ مثيرًا للجدل لا نجد تحديدًا دقيقًا له(١١٣)، ولا يوفّر

---

(١١١) مرجع سابق، ص٥٥. يوضّح كولمان فارقًا بسيطًا في هذه الاستنتاجات الحادّة نوعًا ما وأهمّيّة ربطها باعتبارات تحتّم على المسيحيّ الانخراط في العالم اليوم. ولكنّ عمق هذا الانخراط قد اتّضح فيما تمّ ذكره من قبل. بعد بضعة صفحات، يكتب كولمان إنّه «يمكننا مدّ الطريق الذي أشار إليه يسوع وتبيّن أنّ المسألة الاجتماعيّة من شأنها أن تُحلّ إذا استطاع الفرد أن يتحوّل جذريًّا وفقًا لمّا يطلبه منه يسوع» (ص ٢٨). وهو ما يثير المخاوف من عدم وجود فهم حقيقيّ للسياسة. ومن ثمّ يؤثّر في تفسير نشاط يسوع في هذا الصدد.

(112) See Werner Georg Kümmel, *Promise and Fulfillment: The Eschatological Message of Jesus* (London: SCM Press Ltd., 1961).

يعتقد كولمان، على خلاف ألبرت شويتزر، أنّ يسوع قد خطّط لوقت بين موته ومجيئه الثاني، وهو الوقت الذي قام بحسبانه في بضعة عقود على الأكثر. راجع كتابه

*Christ and Time,* rev. ed., trans. Floyd V. Filson (Philadelphia: The Westminster Press, 1964), pp. 148-50.

(١١٣) يؤكّد بولتمان أيضًا اعتقاد يسوع في مجيء أقرب إلى نهاية الوقت، ولكن يعتقد أنّه يُعَدّ أمرًا ثانويًّا. فالشيء الهامّ يتمثّل في قرار شخصيّ وحاليّ للمملكة. توجد النصوص الصعبة في متّى ١٠:٢٣ ومر ٩:١ و ٣:٣٠. ويلخّص رودولف شناكنبرج دراسة هذه النصوص مؤكّدًا «لقد اصبحنا أمام أمر نواجهه وهو: أنّ جزءًا كبيرًا من التقاليد يشهد بأنّ يسوع قد أعلن عن مجيء ملكوت الله وابن الإنسان من أجل مستقبل قريب لكن بدون تحديد الوقت

هذا النهج في الشرح والتفسير بشكل سليم لفهم موقف يسوع بشأن الحياة السياسيّة التي سادت في عصره. صحيح أنّ هذا النهج يستند في تفسيره على كلمات يسوع، إلّا أنّه نهجٌ يشكّك في يسوع التاريخ الذي يتحدّث عن مجيء ملكوت الله كواقع معروف، ويُعلِن اقترابه، ويعدّد الشروط التي تتيح للإنسان دخوله.

إنّ استناد كولمان على البُعد السياسيّ في حياة يسوع جاء مدعِّمًا لقناعته بأنّه لا يمكن فصل يسوع الإيمان عن يسوع التاريخ، فتعاليمه توصي بأنّ تغيير البنيات مشروط بتغيير كيان الفرد الجذريّ، ولن يتجلّى تغيير البنيات إلّا بالنضج الداخليّ للإنسان. موقف يسوع هو موقف جوهريّ لم يكن محوره إصلاح البنيات الاجتماعيّة، بل معرفة حقيقيّة الله ومحبّته التي لا تحابي شعبًا من دون الآخر، وتحرّر الإنسان من ثقل الشرائع، فتجعله أسمى من الشريعة(١١٤). ويصادق يسوع الإيمان على الكتابات النبويّة التي تطلب «الرحمة لا الذبيحة»، و«القلوب التائبة وليس المحرقات». إذ كان مطلب الأنبياء بالشفاعة دومًا مرتبطًا بشرط إدانة الظلم الاجتماعيّ ومعرفة حقيقيّة لله لا تتحقّق إلّا عن طريق إقامة العدالة(١١٥). إنّ إهمال النقّاد لهذا الجانب من المواقف الحياتيّة ليسوع هو تجريد لكرازته من أجل التغيير الجذريّ للإنسان من حيويّة سياقها

---

المحدّد، علاوة على وجود رفض صريح لتقديم تفاصيل دقيقة.

مقابل ذلك، هناك بعض المقاطع التي تتحدّث عن فترة زمنيّة محدودة للجيل الحاليّ. لم يكن مُرضيًا تمامًا تقديم تفسير عن هذه المقاطع، كما يبدو لنا أنّ الكنيسة الأولى لم تنجح في تحديد مدى ملائمة هذه المقاطع الحرجة مع خطاب الأخرويّة ليسوع. ربّما كان موقف الكنيسة للقيام بذلك يُعَدّ الأفضل: استطاعت الكنيسة الأولى أن تأخذ من إصرار يسوع على الوعظ فيما يخصّ الأخرويّة، بسمة أمل حيّة للأخرويّة، لكن بدون التوصّل من بعض المقاطع الفرديّة إلى استنتاجات خاطئة من تلك النبوّات التي تحدّث عنها يسوع».

*God's Rule and Kingdom*, p. 212. See also Trilling, *Jésus devant l'histoire*, pp. 143-66.

(114) See Anton Grabner-Haider, "Zur Kultkritik im Neuen Testament," *Diakonia* 4 (1969): 138-46.

(١١٥) انظر الفصل العاشر من كتابنا هذا.

الاجتماعيّ والملموس. وإنساب المواقف المتعلّقة بالبنيات الاجتماعيّة إلى امتداد فترة انتظار ملكوت الله الآتي في نهاية الدهر ليس فقط تشويهًا لمفهوم التغيير الجذريّ الآنيّ، بل هو حصر لهذه المواقف في خصائص أزمويّة فقط على الحاضر.

كيف كان موقف يسوع إذًا من تلك الهيكليّات في عصره(١١٦)؟ في ضوء الوقائع التي ذكرناها تتجلّى بقوّة شموليّة أفعال يسوع الجامعة، ووصيّته الواضحة التي تعطي السلوك السياسيّ عمقه الحقيقيّ وبعده الإنسانيّ. إنّ البؤس والظلم الاجتماعيّ شكلان من أشكال «الخطيئة» التي تفكّك الأخوّة الإنسانيّة والمشاركة. عندما يحرّرنا يسوع من عبوديّة الخطيئة فهو ينتصر على جذور الظلم القائم. لم تنحصر ثورة يسوع على تحرير الشعب اليهوديّ بل كانت ثورته أبديّة وجامعة. لم يكن في قصد يسوع أن يتخلّى عن الإنسان، بل جاءت ثورته تغيّر مفاهيم العالم وتبقى المبادئ السماويّة التي نادى بها ينهلّ منها العالم بعده إلى الأبد.

لقد أدرك حزب الغيوريّين أنّ يسوع واحد منهم ولكنّه في نفس الوقت بعيد جدًا عنهم. وكذلك لم يكن الكهنة اليهود على خطأ في التفكير بأنّ تعاليم يسوع وعظاته تشكّل تهديدًا صريحًا لنفوذهم ومصالحهم الشخصيّة. ولم تخطئ أيضًا السلطات السياسيّة القمعيّة عندما أصدرت حكمها عليه بالموت بتهمة الخيانة. لقد أخطأ هؤلاء جميعًا التفكير (ويستمرّ أتباعهم في ارتكاب هذا الخطأ) بأنّ كلّ المشكلات التي أثارها يسوع مجرّد مسائل عارضة سوف تزول وتنتهي بموته، ويصبح هو ووصاياه في طيّ

(١١٦) في رأيي من السابق لأوانه الحديث عن معنى سياسيّ لحياة وموت يسوع بشكل لا لبس فيه. يكتب كريسپي:
"Recherche, p. 98"

«في واقع الأمر فإنّه لا يزال من المبكّر جدًّا... بعد فوات الأوان. فقد تمّ بالفعل منذ فترة طويلة تعيين معنى سياسيّ لحياة وموت يسوع، فهذه المشكلة لا يتمّ تجنّبها بالحديث عنها تحت مسمّى غير سياسيّ مزعوم. فالمفسّرون ليسوا دائمًا على بيّنة من الافتراضات السياسيّة في تفسيرهم للكتاب المقدّس. علاوة على ذلك على الرغم من تأكيد كريسپي لتوجّهه، فهو يقترح لنا انعكاسًا هامًّا لمغزى سياسيّ من شهادة يسوع».

النسيان. إلّا أنّ التحوّل الجذريّ للإنسان والتغيير الجوهريّ في الهيكليّات الاجتماعيّة التي تدعو إليهما بشارة الإنجيل هي دعوة معاصرة في كلّ الأزمنة لأنّها تتجاوز نوعيّة ومحدوديّة الأحداث العارضة على مَرّ التاريخ وتدخل أعماق جوهر الوجود الإنسانيّ من خلال انفتاح الإنسان على محبّة الله ومحبّة الآخرين. لا تحدّد بشارة الإنجيل بُعدها السياسيّ بقطاع واحد خارج الوجود الإنسانيّ، بل تستمدّ هذا البعد من نواة الإنجيل المتجذّرة في التاريخ. لقد صدم يسوع الشعب اليهوديّ في آماله المسيحانيّة؛ فهو لن يقيم مملكة حيث «هيمنة الإنسان تفرض نفسها على إنسان آخر»، بل جاء ليقيم مملكة تتعارض مع صلاحيّات القوى القائمة، بل وتعمل من أجل جميع البشر(١١٧). لقد أعطت بشارة الإنجيل المعنى الحقيقيّ لرجاء إسرائيل، رجاءً يدعو إلى تحقيق «الخليقة الجديدة»(١١٨). تدعونا حياة يسوع وكرازته إلى السعي المتواصل لتحقيق إنسانيّة جديدة تنقل المجتمع نقلة نوعيّة. لا ينبغي أن نخلط ما بين الملكوت السماويّ وما بين إقامة مجتمع عادل، ولا يعني هذا التمييز أنّ الملكوت السماويّ لا يعتني بالمجتمع الأرضيّ. كما أنّه لا يعني أنّ هذا المجتمع العادل «يسنّ التشريعات» من أجل مجيء ملكوت الله، أو أنّ تلك التشريعات تجمع بين هذين البعدين. فأينما يعلن الناس ملكوت الله يتجلّى للمجتمع قوّة محبّة الله التي تدفع المجتمع إلى اكتشاف أبعاد لم تكن مُتَصوَّرة ومسارات غير مُستَكشَفة بعد. أمّا تحقيق ملكوت الله فلن يتحقّق إلّا بالأخوّة الإنسانيّة والسلام العادل. وعندما يدرك المجتمع هذه الشروط التي بها يتحقّق ملكوت الله، سوف تتجلّى نعمة الرجاء المُحقِّقة لفضيلة الاتّصال المبنيّة على إيمان مشترك بحضور الله

(117) Wolfhart Pannenberg, “Die politische Dimension des Evangeliums,” in *Die Politik und das Heil* (Mainz: Matthias-Grünewald, 1968), p. 19.

(١١٨) انظر الفصل التاسع من كتابنا هذا؛
See also the observations of Jacques Guillet in “Jésus et la politique,” *Recherches de Science Religieuse* 59, no. 4 (October-December 1971): 544.

ومحبّته لجميع البشر. إنّ البُعد السياسيّ مُطَعّم بأبديّة ملكوت الله.

هذا البُعد السياسيّ لا ينتقص من بشارة الإنجيل؛ بل بها يصبح الفضاء السياسيّ أكثر ثراءً، ولا تقلّل الدلالات السياسيّة في حياة يسوع وموته الكفّاريّ من قوّة الرجاء الإنجيليّ. تكتسب رسالة يسوع وكرازته ذلك البعد السياسيّ بسبب جذريّة خطّة الله الخلاصيّة: فنبشّر بمحبّة الآب الجامعة التي من دونها لن نتغلّب على خطايا الظلم والامتيازات، والقهر وضيق أفق القوميّة.

## الإيمان والطوباويّة والعمل السياسيّ

جاء إحياء مصطلح اليوتوبيا خلال العقود الماضية بهدف قراءة التاريخ وتحويل الأفكار التي تؤمن بالمشروعات الطوباويّة المُحقّقة للانسجام الاجتماعيّ(١١٩). طَرحت

---

(١١٩) قد يكون جوستاف لاندور الأوّل في عصرنا هذا، لاستئناف الحديث عن المدينة الفاضلة (اليوتوبيا) حتّى ولو اتّخذه بشكل فيه قدر من الخيال. يميّز لاندور بين مكان «توبيا» الاستقرار وحتّى الرجعيّة، «تكتّل عامّ وواسع من الحياة المشتركة في حالة من الاستقرار النسبيّ»، كما طرح اليوتوبيا الثوريّة، وهو «تكتّل من التطلّعات والاتّجاهات الإراديّة» التي تطيح باليوتوبيا، في أجل سابق. راجع كتابه
*Die Revolution* (Frankfurt: Rütten and Loening, 1907)
أُخذت النصوص نقلًا عن الترجمة الأسبانيّة
*La revolución* (Buenos Aires: Proyección, 1961), p. 27.
انظر أيضًا العمل الكلاسيكيّ لواحد من مبدعيّ علم اجتماع المعرفة:
Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, trans. Louis Wirth and Edward Shils (New York: Harcourt, Brace, and World, 1966),
وقد نُشر هذا العمل لأوّل مرّة في عام ١٩٢٩. وفيما يخصّ مفهوم اليوتوبيا، المغالطات، الصعوبات النظريّة لها والحالةَ الراهنة للمسألة يمكننا الرجوع إلى النصوص التي جمعها وعرضها
Armhelm Neussüs in *Utopia* (Barcelona: Barral, 1971).
يتضمّن هذا العمل أيضًا مراجع وفيرة حول هذا الموضوع. وقد حاول أورلاندو تفسير التاريخ الكولومبيّ من منظور الفكر المُتماشي مع اليوتوبيا في كتابه
Borda Orlando, *Subversion and Social Change in Colombia*, trans. Jacqueline D. Skils

الدراسات العديدة، وما زالت، الدعوة إلى طوباويّات جديدة كعنصر فاعل حيث إرادة الإنسان صانعة للتاريخ. ومع ذلك، علينا أن نتذكّر دائمًا، أنّ الإيمان باليوتوبيا أصبح حيويًّا لأنّه كان دائمًا مُحرّك الثورات المُغيّرة للبيئة الاجتماعيّة، كما شهدها العصر الحديث. فبدون تحمُّل الكثيرين للحياة - وموتهم أيضًا - لما أدركنا أنّ هؤلاء بذلوا ذاتهم لأنّهم وقفوا في مواجهة نظام اجتماعيّ تسوده اللاعدالة والاغتراب، ومن أجل بناء مجتمع جديد، فبدون إيمان هؤلاء بوجود الأفضل لما انطلق الفكر اليوتوبيّ خارج جدران عالم الفكر الفلسفيّ وطاولات النقاش الأكاديميّ.

ويعود إلى توماس مور(١٢٠) الفضل في أنّه من أوائل الذين منحوا مصطلح اليوتوبيا شرعيّته الدلاليّة حينما جعله عنوانًا لكتابه الذي يقدّم وصفًا لمجتمع مثاليّ تسوده روح العدالة وقيم المساواة بين المواطنين. تدهور مفهوم اليوتوبيا فيما بعد فأصبح مرادفًا لكلمات مثل الوهم، وعدم الواقعيّة، واللاعقلانيّة(١٢١). إلّا أنّ تطلُّع الإنسان المستمرّ نحو التحرّر الحقيقيّ، أعاد «لليوتوبيا» وظيفتها الاستكشافيّة(١٢٢)، التي من خلالها تُدمِّر النظام القائم وتعطي دفعة لسيرورة التاريخ وصيرورته. سوف

---

(New York: Colombia University Press, 1969).

وقد اعترف البابا بولس السادس بالدور الذي تلعبه المدينة الفاضلة (اليوتوبيا) «في المشكلة السياسيّة للمجتمعات الحديثة» :(*Octogesima Adveniens*, no. 37).

(120) Thomas Moore.

(121) See Jean Servier, *Histoire de l'Utopie* (Paris: Éditions Gallimard, 1967).

(١٢٢) في إشارة لسوء الفهم المتعلّق بشأن مفهوم اليوتوبيا والظروف الجديدة الناشئة في عصرنا، يكتب هربت ماركيوزه (Herbert Marcuse): «أعتقد أنّه يجب مراجعة هذا النهج المُقيِّد على أن تكون هذه المراجعة مُقترَحة ومطلوبة من قِبل التطوّر الملموس للمجتمعات المعاصرة. تجرّد ديناميكيّة انتاجيتهم اليوتوبيا من مضمونها التقليديّ غير الواقعيّ: كلّ ما نستنكره «كيوتوبيّ» لم يعد المقصود به ذاك الذي «لا مكان» له ولا يمكن أن يكون له أيّ مكان في الكون التاريخيّ، بل بالأحرى هي تلك التي يتمّ حظر ظهورها من قِبل سلطة المجتمعات القائمة» (*An Essay on Liberation*, pp. 3-4).

نعرض في الصفحات التاليّة لهذا الكتاب ثلاثة عناصر تتميّز بها اليوتوبيا: العنصر الأوّل علاقة اليوتوبيا بالواقع التاريخيّ، والعنصر الثاني يتحدّث عن إمكانيّة تطبيق اليوتوبيا عمليًّا، وأخيرًا العنصر الثالث الذي يدور حول الطبيعة العقلانيّة لليوتوبيا.

على عكس ما يعتقد البعض بأنّ اليوتوبيا ليست لها علاقة بالواقع القائم، إلا أنّه لا يمكن فصل اليوتوبيا عن الواقع التاريخيّ الحاضر. ربّما انتقد البعض الأسلوب الأدبيّ والنبرة الساخرة اللذين استخدمهما توماس مور في كتابه، وربّما اعتبره البعض تعبيرًا عن أفكار عرضيّة غير جوهريّة، إلّا أنّ مور كان على وعي تامّ بالمشكلات الاجتماعيّة والسياسيّة التي تعاني منها بريطانيا وقتها، والتي تمثّل خلفيّة روايته. فإنّ النسج الخياليّ الذي استخدمه توماس مور يقدّم رؤيته عن مجتمع يسود فيه الخير العامّ، وحيث لا يمتلك أحد شيئًا خاصًّا به، وحيث كلّ الطوباويّين يعملون من أجل الجميع، كلّها صور خياليّة مناقضة تمامًا للسياسات التي تمارسها الطبقة الحاكمة، والتي كان مور جزءًا منها إذ كان نائبًا لمجلس العموم البريطانيّ وقتها. يوتوبيا مور هي صورة لمدينة ينبغي تحقيقها في المستقبل لمجتمع يحلّ فيه الاهتمام العامّ بصحّة كلّ إنسان وسعادته محلّ الانقسام إلى أغنياء وفقراء وأقوياء وضعفاء، إلّا أنّها يوتوبيا لا تتطلّع إلى العودة إلى أرض الموعد(١٢٣). هذا هو العنصر التاريخيّ وعلاقته باليوتوبيا التي نتحدّث عنها هنا. وعلينا أن ندرك تمامًا، أنّ الثنائيّة بين الواقع التاريخيّ واليوتوبيا، وعلى الرغم من تضاربها، إلّا أنّها ثنائيّة غير جامدة وغير ثابتة، وهى الحركة الديناميّة للتنمية؛ وقد وصف فريري هذه الثنائيّة في كلمتين: denunciation and annunciation(١٢٤) إعلان البشارة والتنديد.

---

(١٢٣) وفيما يتعلّق بعمل توماس مور راجع مجلس الأمانة العامّة
Concilium General Secretariat, "Utopia", *The Problem of Eschatology*," *Concilium* 41,
والذي يتضمّن أيضًا مراجع وفيرة حول هذا الموضوع، ص.٦٥- ص.١٤٩ .

(124) "Education as Cultural Action: An Introduction," in Louis M. Colennese, ed. *Consci-*

اليوتوبيا هي بالضرورة خيانة للنظام القائم؛ فنواقص النظام القائم يتولّد عنها الخيال اليوتوبيّ. والتنصّل من وضع لا إنسانيّ هو الجانب الحتميّ لليوتوبيا، فهي تُشكّل صورة الرفض الكامل لدى الفرد الذي يسعى إلى اقتلاع جذور الشرّ. فاليوتوبيا إذًا ليست عمل إصلاح أو ترميم لما هو قائم، بل عملًا ثوريًّا يقوم بتدمير النظام القائم. يقول إريك ڤايل(١٢٥): «تندلع الثورات لأنّ الإنسان يبحث عن التَحَرّر من عدم الرضا» (الإنسان إذًا ساخط على إصلاح سعى هو نفسه إلى تحقيقه). يشرح ماركيوزه حالة عدم الرضا انطلاقًا من الأوضاع الموجودة في سياق المجتمعات الغنيّة التي تأثّر بها فكره، فاعتبر أنّ الوعي الجديد الذي يتطلّبه فعل التحرّر تفرزه تناقضات نظام السيطرة، «حيث يهيّئ مناخها العناصر التي تدفع إلى البحث عن حلّ جذريّ وتغيير شامل، مع الاحتفاظ بأدوات العلم والتكنولوجيا. فإذا كان مجتمع السيطرة قد وظّفها توظيفًا سيّئًا، فإنّ إنسان التحرّر يجد فيها سندًا قويًّا لإعمال التَحَرّر، وهذا يتناسب مع ترتيب العلاقة بين الوسائل والغايات، وهو مبدأ يأخذه ماركيوزه لتصحيح كلّ مجال، ولمّا كان حجم التنميط والتكييف قد شمل أبعاد الوجود بصورة كلّيّة وعميقة، فإن التحرّر يتطلّب أن يكون موازيًا لحجم التنميط الحاصل، وعندما يكون العالم التكنولوجيّ المغلق غير قابل للتحطيم من الداخل»، لا يبقى إلّا طرحه كلّيًّا إلى الخارج من خلال موقف «الرفض الكبير» كما نعته ماركيوزه(١٢٦). نستطيع إذًا أن نقول إنّ طبيعة اليوتوبيا طبيعة استرجاعيّة للماضي.

ولكنّ اليوتوبيا هي أيضًا إعلان ما ليس بعد، بل آتٍ؛ وهي التي تتكهّن بنسق

---

*entization for Liberation* (Washington, D. C.: Division for Latin America, United States Catholic Conference). p. 119.

(125) Eric Weil.

(١٢٦) (*Essay*, p. ix)؛ وفيما يتعلق بماركيوزه انظر الفصل الثاني.

مختلف لجميع الأشياء، لمجتمع جديد(١٢٧). اليوتوبيا هي أيضًا فضاء الخيال الخلّاق الذي يقدّم قيمًا بديلة لتلك التي يريد الإنسان التحرّر منها(١٢٨). إذًا، فعل التنديد يأتي نتيجة لفعل إعلان ما سوف يكون، وبالتالي يترقّب بدوره إحداث فعل التنديد، وهكذا فاليوتوبيا لا تنطلق فقط خارج محدوديّة استرجاع ما مضى، بل تبرز بصورة واضحة ما لم يستطع الإنسان تحقيقه على أرض الواقع بسبب خذلان معرفيّ أو نزوات بشريّة. فاليوتوبيا دومًا حركة إلى الأمام، وهي استنباط وتنبّؤ بالمستقبل، وهي العامل الدافع والمحرّك في داخل التاريخ. وهنا توضَح الطبيعة الثانية لليوتوبيا ألا وهي تَرقّب أحداث المستقبل.

وفقًا لپاولو فريري، فبين التنديد بالنظام القائم وبين الترقّب لأحداث المستقبل تأتي مرحلة الخبرة التاريخيّة. فضلًا عن أنّه لا يمكن تحقيق ثنائيّة التنديد والترقُّب إلّا من خلال تلك الخبرة. وهذا هو ما نعنيه عندما نتحدَّث عن طوباويّة دافعة للتاريخ ومُدمِّرة للنظام القائم، والرؤية اليوتوبيّة التي لا ينطلق منها فعلٌ مُغيِّر للحاضر تقود إلى خيارات وهميّة وبالتالي التهرّب من الواقع. يرى بول ريكور أنّ «فاعليّة اليوتوبيا التي تُحدِث تغييرًا، هي تلك التي تُحوِّل الخبرة التاريخيّة بشكل تدريجيّ»، ويستطرد ريكور قائلًا: « تكون اليوتوبيا خادعة إذا لم تُحدِث التناغم الوجوديّ بين

---

(١٢٧) راجع الأعمال التي سبق ذكرها لإرنست بلوخ فضلًا عن واحدة من الأعمال السابقة،

*Geist der Utopie* (Frankfurt: Suhrkamp, 1964),

وقد نُشر لأوّل مرّة في عام ١٩١٧. وعلى هذا الجانب من عمل بلوخ يمكننا مراجعة

P. Furter, “Utopia e marxismo segundo Ernst Bloch,” in *Tempo Brasileiro*, October 3, 1965.

(١٢٨) لهذا السبب فقد اقترح ماريّاتيجي مع شيء من السخرية ألّا يقوم «تصنيف الأشخاص من منطلق ثوريّين أو محافظين ولكن أن يُصنَّفو كأشخاص خياليّين أو غير خياليّين»

(*El alma matinal*, 2nd. ed. [Lima: Empresa Editora Amauta, 1959], p. 39).

ما يطمح إليه الإنسان وما هو واقع وإمكاناته»(١٢٩)، فاليوتوبيا تحقّق توسّعًا خياليًّا على طبيعة السلطة والمجتمع وقصدها هو تغير وتدمير النظام الراهن، مع الأخذ في الاعتبار المخاطر التي سوف يواجهها كلّ من يلتزم من أجل تحقيق هذا الحلم، وخاصّة تلك الشعوب المقموعة. فاليوتوبيا بالضرورة التزام يُدعِّم وعي اجتماعيّ جديد وعلاقات جديدة بين الأشخاص. وبدون هذا الالتزام يبقى الانعتاق على المستوى اللفظيّ البَحت والتَحَرّر مجرّد ضرب من الوهم. إنّ العلاقة بين الطوباويّة وبين الفعل السياسيّ علاقة بديهيّة، فبينما يدعم الحلم الفعل السياسيّ بأفكار وأهداف جديدة، يقوم الفعل السياسيّ بإمداد هذه الصورة الطوباويّة بمكان ما في داخل هذا المجتمع الجديد. إذًا نجاح هذه الوحدة بينهما متعلّق على تطابق الدلالات المُتخيَّلة وبين العمل السياسيّ.

وهنا نأتي إلى العنصر الثالث وهو طبيعة العقلانيّة في الفكر اليوتوبيّ. وقد دافع بقوّة عن هذا العنصر بلانكار، الذي يشير إلى أنّ اليوتوبيا لا يمكن اعتبارها «لاعقلانيّة إلّا في حالة تعاليها عن المنطق، منطق سياسة المحافظين التي تقترن بالعقلانيّة المنفعيّة»، لأنّها في الحقيقة هي المنطق بعينه(١٣٠). يتجلّى منطق اليوتوبيا من خلال ديناميّة التجديد التي تحدث في أزمنة التحوّلات والأزمات، ويتجلّى أيضًا عندما يفشل العلم في تفسير الواقع الاجتماعيّ، وعندما تنفتح مسارات جديدة للممارسة التاريخيّة(١٣١). اليوتوبيا غير مناقضة للعلم وليست متعالية عليه، بل على العكس من

(129) Paul Ricoeur, "Tâches de l'éducateur politique," in *Esprit* 33, no. 340 (July-August 1965): 91.

(130) Paul Blanquart, "À propos des rapports science-ideologie et foi-marxisme," in *Lettre*, nos. 144-45 (August-September 1970), p. 36.

(١٣١) «اليوتوبيا موجودة حتّى ولو كانت بطريقة خفيّة، في الإنتاج العلميّ نفسه الذي يمثّل الديناميكيّة، فهي لا تظهر في ظلّ الظروف العاديّة ولكن في فترات الأزمات، بين وقتين للعلم، واحدة بالية عفا عليها الزمن، غير كافيّة، والأخرى لم تتمّ بعد، وهي مرضيّة أكثر. هكذا يكون الأمر في نفس الحركة، وهو ما يعبّر عن عدم ملائمة

ذلك، فهي تشكّل جوهر الإبداع العلميّ وديناميكيّته، بل هي التي تُبشِّر بقدومه. فاليوتوبيا هي تلك البنية النظريّة التي تكشف لنا عن حقيقة الواقع الاجتماعيّ، وهي التي تجعل من العمل السياسيّ وسيطًا فعّالًا للخيال الخلّاق: «إنّ الانتقال من الخبرة الحياتيّة إلى المعرفة العلميّة يقتضي ضمنًا حدوث قفزة، أي عندما يخترق الخيال واقع الحياة و نمطها»(١٣٢). ويؤكّد بلانكار أنّ «هذا الخيال الخلّاق هو ما تُعرِّفه السياسة باليوتوبيا»(١٣٣).

هذه العناصر المذكورة هي التي توضِّح الفرق بين اليوتوبيا والأيديولوجيا. لم تحتفظ كلمة الأيديولوجيا بمعناها الأوّل منذ ظهورها في التاريخ، كما تنوّع فهم هذه الكلمة من منطلق منظورات متنوّعة(١٣٤)، إلّا أنّه يمكننا الاتّفاق مبدئيًّا على أنّ الأيديولوجيا لا تقدّم معرفة دقيقة وعلميّة عن الواقع، بل بالأحرى تَلبس الأيدولوجيا الواقعَ قناعًا. لا تستطيع الأيديولوجيا أن ترتفع فوق مستوى اللاوعي والخبرة الحياتيّة(١٣٥)، فهي بالتالي تقوم بشكل عفويّ بوظيفة الحفاظ على النظام القائم ولذلك، تعمل الأيدولوجيا على خلق حالة من الثبات للقواعد التي تحكم المجتمع،

---

الأدوات النظريّة القائمة وبوتقة الإدراك الجديد» (مرجع سابق).

(132) *Ibid.*, p. 35.

(133) *Ibid.*

(134) See Hans Barth, *Wahrheit und Ideologie* (Zurich: Manesse Verlag, 1945); and Mannheim, *Ideology and Utopia.*

(١٣٥) وقد أشار لويس ألتوسّر إلى ذلك بشكل واضح جدًّا، انظر كتابه
Louis Althusser, *For Marx* and *Reading Capital*
الذي ألّفه مع إتيين باليبار
Etienne Balibar, trans Ben Brewster (New York: Pantheon Books, 1971).
ولقد تناول ألتوسّر هذا الموضوع مرّة أخرى محاولًا إلقاء الضوء على العلاقة بين الأيديولوجيا والفئة لهذا الموضوع، انظر «الأيديولوجيا وأجهزة الدولة الأيديولوجيّة»، في
*La pensée*, no. 151 (June 1970), pp. 3-38.

ممّا يتسبّب في إحجام الإبداع الخلّاق في العمل السياسيّ، والمعرفة العلميّة، والإيمان بأنّ المستقبل يمكن أن يتجاوز الحاضر بصورة أساسيّة. وهذا معاكس تمامًا لليوتوبيا إذ إنّها في صيرورة دائمة نحو التجربة المعرفيّة التي تُغيّر نسق الحاضر(١٣٦). صحيح أنّ اليوتوبيا تختلف عن العلوم، إلّا أنّها العنصر الداخلي الديناميكيّ لها(١٣٧).

إنّ اليوتوبيا بصيرورتها الدائمة، وقوّتها الدلاليّة والرمزيّة التي تستطيع تفعيل الواقع والتأثير فيه، بل لتغييره تغييرًا جذريًّا، تستطيع بالتالي إحداث ثورة ثقافيّة من أجل تشكيل إنسانيّة جديدة. فباولو فريري مُحِقّ عندما يقول أنّ المُضْطَّهَدين- بوصفهم طبقة مُضْطّهَدة- هم وحدهم قادرون على النضال لحلّ الوضع الخصاميّ «بين التنديد وإعلان الجديد» الذي يعيشونه(١٣٨). هم وحدهم قادرون على إحداث اليوتوبيات الثوريّة وليس مجرّد الحفاظ على أنساق أيدولوجيّة إصلاحيّة. إذ إنّ مستقبل النظام القمعيّ لا يضمن بقائه إلّا من خلال اختزاله وضعيّة كلّ الأشياء تحت سيطرته.

---

(١٣٦) التمييز الذي يقيمه مانهايم (Mannheim) بين اليوتوبيا والأيديولوجيا معروف جدًّا. «التوجّهات التي تتجاوز الواقع، وتدفع للعمل، كما تميل لتقويض، إمّا جزئيًّا أو كليًّا، نسق الأشياء السائدة في ذلك الوقت» (*Theology and Utopia* p.173). على جانب آخر يتمّ إطلاق لقب أيديولوجيا على الأفكار التي تتكيّف مع مراحل معيّنة للوجود الإنسانيّ ما دامت مُدمَجة بصورة «عضويّة ومُنسجمة» في الفكر الملائم لهذه الفترة (وهذا يعنى عدم تقديم احتمالات ثوريّة)، (مرجع سابق، ص ١٧٤). هذا لا يعنى أنّ الأيديولوجيا لم تتمكّن من إقامة علاقة بين النظام القائم والمُثل العليا التي لا تتواجد داخلها، ولكنّ سمة الأيديولوجيا هي أنّها تفعل ذلك بطريقة لا تحفّز تغييرًا حقيقيًّا في النظام القائم. لنقد فكر مانهايم، انظر
Franz Hinkelammert, *Ideologias del desarrollo y dialéctica de la historia* (Buenos Aires: Editorial Paidos, 1970), pp. 85-89.

(137) Blanquart, "Science-idéologie et foi-marxisme," p. 36, and "Acte de croire," p. 20; and Ernest Mandel, *The Formation of the Economic Thought of Karl Marx*, pp. 154-86.

(138) See "Tercer Mundo y teología, in *Perspectivas para el Diálogo*, no. 50 (December 1970), pp. 304-05.

ربّما يساعد الرجوع إلى ما سبق ذِكره في الفصل الثاني من هذا الكتاب عن المبادرات التاريخيّة التي توجِّهها اليوتوبيا في توضيح العلاقة بين الإيمان وبين الفعل السياسيّ، حين طرحنا تطلّعات الإنسان المعاصر التي تصبو إلى التَحَرّر على مختلف المستويات، الاقتصاديّة والاجتماعيّة وكذلك على المستوى السياسيّ، وذكرنا صعوبة التوفيق بين هذه المستويات المختلفة سواء للفرد أو للجماعة. فضلًا عن طرحنا مسألة التَحَرّر الذي يؤدِّي إلى خلق إنسانيّة جديدة في مجتمع جديد تسود فيه روح التضامن، وكذا التَحَرّر من الخطيئة والدخول في علاقة حميمة مع الله ومع جميع البشر(١٣٩). وبينما يطابق التَحَرّر المستوى العقلانيّ العلميّ الذي يدعم العمل السياسيّ وفعّاليته المغيّرة للمجتمع واقتصاده، وبينما يطابق التَحَرّر الرؤية اليوتوبيّة من أجل إنسانيّة جديدة، أي يطابق التَحَرّر النظريّة التاريخيّة التي تجعل من التاريخ مكمنًا لوعي حقيقيّ للصيرورة الزمنية. أمّا التَحَرّر الذي يدخل الإنسان في علاقة حميمة مع الله ومع جميع البشر فهو مُرتبط بمستوى الإيمان. ترتبط جميع هذه العوامل التي أوضحناها في علاقة وثيقة فيما بينهم من أجل تَحَرّر الإنسان، ولا يتحقّق مستوى من التَحَرّر دون الآخر. إنطلاقًا لّما أوضحناه في هذه الكلمات السالفة، نستطيع أن نخطو خطوة أخرى نحو فهم أعمق للعلاقة الوثيقة بين هذه المستويات. ونحن لا نسعى هنا إلى تبسيط ما سبق ما قلناه بشأن العلاقة المُرَكَّبة بين ملكوت الله والأحداث التاريخيّة، أو بين الايمان الأخرويّ والسياسة، بل إلى تسليط الضوء على هذه العلاقة المُرَكَّبة من منظور مُختلف.

إنّ التأكيد على أنّ هناك علاقة مباشرة وفوريّة بين الإيمان والعمل السياسيّ عامل مشجّع للفرد على الالتزام بخيارات سياسيّة طِبقًا لمعايير إيمانيّة. وحتّى تكون الخيارات السياسيّة هذه فَعَّالة، ينبغي أن تقوم على أُسّس التحليل المنطقيّ للواقع،

---

(١٣٩) انظر الفصل الثاني من كتابنا هذا.

حتّى لا تتولّد التباسات من شأنها خلق سياسة خلاصيّة مسيّانيّة في غاية الخطورة، إذ يغيب عنها احترام استقلاليّة الفضاء السياسيّ أو استقلاليّة الإيمان الحقّ، الذى بدوره تحرَّر من كلّ النظريات الدينيّة البالية. ويشير بلانكار إلى سلبيّة المسيّانيّة بنظرتها السياسيّة- الدينيّة، فيعجز المسيّانيّون على الحفاظ على الأمانة العلميّة وتسمية الأمور بمسمّياتها الصحيحة؛ ويصف بلانكار هذه الممارسة السياسيّة قائلاً «تتكوّن لبنتها من أجل «مشروع قوميّ سياسيّ محدَّد الهوى والهويّة»، وهذه ممارسة لا تتّفق مع الإيمان المسيحيّ»(١٤٠).

من ناحية أخرى، فالتأكيد على أنّ الإيمان والعمل السياسيّ لا يتّفقان، فهذا معناه أنّ كلّاً منهما يتحرّك في فضاءات متقاربة ولكن لا يختلطان. إذا كانت هذه النظريّة صحيحة، فسوف يكون على مؤيّدها الانخراط في جهود لفظيّة تسعى إلى التعبير عن إيمان لا يلتزم من أجل تحقيق مجتمع أكثر عدلاً؛ ولكن تلك الجهود سوف تفشل، وإذا نجحت فسوف يتولّد عن تلك النظريّة إيمان كَيف تعايشه من خلال مصالح معينة أو من خلال خيار سياسيّ بغضّ النظر عن أهدافه.

والإيمان والعمل السياسيّ لا يدخلان في علاقة صحيحة ومُثمِرة إلّا من خلال الجهود المبذولة لخلق الإنسان الجديد في مُجتمع أفضل، أي من خلال اليوتوبيا، تلك الكلمة وعناصرها التي استخدمناها في الفقرات السابقة من باب التوضيح(١٤١). إنّ تلك الخطّة الطوباويّة هي التي تشكّل الأساس للنضال من أجل تحسين الوضع

(140) "Acte de croire", p. 25. See M. Peuchmaurd, "Esquisse pour une théologie de la révolution," *Parole et Mission* 10, no. 39 [October 1967]: 629-62 and the works already cited of Richard Schaul.

(141)Schillebeeckx, "The Magisterium and the World of Politics," *Concillium* 36, p. 32. See also "Dio e 'colui che verrà,' Per una nuova immagine di Dio nel mondo secolarizzato," in *Processo alla religione*, p. 155. See "La foi et les exigences politiques," in *Croissance des jeunes nations*, June 1969, p. 25; see also "Acte de croire," p. 29.

المعيشيّ، وتجعل التحرّر السياسيّ السبيل نحو مكان أكثر حرّيّة، وأكثر إنسانيّة، وهي التي تصنع صيرورتها التاريخيّة(١٤٢). يقول تشي جيفارا: «الاشتراكيّة حاليًا، في هذه المرحلة من بناء الاشتراكيّة والشيوعيّة، لا يجب أن تتوهَّم بأنّ تحقيق الاشتراكيّة يمكن إنجازه بالمصانع وما تنتجه من نواة اقتصاديّة. لبناء الشيوعيّة لا بدّ أن يرافق بناء أسسها الماديّة الجديدة بناء الإنسان أيضًا». كان الهدف الرئيسيّ لدى جيفارا الاهتمام بإنماء الوعي الفرديّ بنفس درجة الإهتمام بزيادة الإنتاج.

نستطيع إذًا أن نصل إلى نتيجة مفادها أنّ اليوتوبيا لا تخلق مناضلين سياسيّين حالمين، بل تجعل التزامهم التزامًا جذريًّا وممارساتهم في تناغم مع تطلّعاتهم نحو شراكة حقيقيّة بين جميع الأشخاص في داخل مجتمع زالت عنه الفوارق الاجتماعيّة. يُعَلِّق ريكور قائلًا: «اليوتوبيا وحدها تستطيع أن تُعبّر عن إيمان قويّ بقدرة الإنسانيّة على تحقيق مجتمع أفضل من خلال العمل الاقتصاديّ والاجتماعيّ والسياسيّ»(١٤٣). إذا تخلّينا عن اليوتوبيا، سوف تسود نمطيّة البيروقراطيّة وظلمة الطائفيّة التي تقمع الإنسانيّة. الخطّة الطوباويّة لا يمكن تأجيلها إلى ما بعد تحقيق التحرّر، بل يجب تزامنها مع النضال من أجل مجتمع أكثر عدلًا في جميع الأوقات. وبدون العنصر النقديّ والعقلانيّ لليوتوبيا التي تحرّك التاريخ وتغذّي الإبداع الخلّاق، سوف يفقد العلم والعمل السياسيّ رؤيتهما المُغيِّرة للواقع، وتنتشر ظاهرة الدوجماتيّة وجمودها الفكريّ. فالدوجماتيّة السياسيّة لا تختلف عن الدوجماتيّة الدينيّة، فكلاهما آليّة عقليّة ترتبط بنظام أيديولوجيّ يبتعد عن حقيقة الواقع، فلا قيمة لهما. أمّا اليوتوبيا في حركتها الاستكشافيّة فهي دومًا تبحث عن العلاقة بين الوسائل والغايات من خلال الخبرة الاجتماعيّة، بعيدًا عن السياسات الحمائيّة، ومُحرّرة الواقع الإنسانيّ من

---

(١٤٢) انظر الفصل السادس من كتابنا هذا.

(143) “Tâches de l'éducateur,” p. 90. (ibid., pp. 90-91). See Blanquart, “Acte de croire,” p. 22).

متطلّبات الأحاديّة المطلقة، بل تُجسِّد التطلّعات التحرّريّة وتصوّر البدائل القابلة للحياة في ديناميكيّة لا تنقطع.

إنّ خطّة التحرير اليوتوبيّة هي الساحة المُثلى لثورة ثقافيّة تسعى ليس فقط إلى خلق وعي اجتماعيّ جديد، بل أيضًا إلى استعمال العمل الاجتماعيّ كوسيلة للإنتاج، وسيرورة العمل السياسيّ، وأخيرًا تحقيق التَحرّر. بكلمات أخرى، إنّ الساحة اليوتوبيّة هي ذلك المكان الذي يخلق إنسانيّة جديدة في مجتمع يتميّز بالتضامن البشريّ عبر الأزمنة؛ وهو ذلك المكان الذي يلتقي فيه التحرّر السياسيّ وتتمّ فيه علاقة الإنسان مع الله ومع جميع البشر. إلّا أنّ شركة جميع البشر مع الله تشترط أَوّلًا التخلُّص من الخطيئة، التي تشوّه صورة الله، أي الإنسان، وأصابها الظلم والاستغلال وجميع صور الانشقّاق بين الأشخاص. تستطيع الأخوة الإنسانيّة التي تعمل بالإيمان أن تزيل جميع شرور الاستغلال، وأنّ الجهود المبذولة التي يدعونا الله لتحقيقها لن تذهب سُدى، بل يؤكّد لنا الوفاء بها كاملة، إذ إنّ الحق يُحرّرنا من كلّ ما هو عابر. وبالإيمان ينكشف لنا عمق معنى التاريخ الذي نشكّله: فهو يعلّمنا أنّ كلّ عمل إنسانيّ موجّه نحو بناء مجتمع أكثر عدلًا هو عمل نحو الله ونحو خلاصنا الشامل، وبالإيمان يدرك الإنسان أنّ جميع أشكال القهر هو خرق العلاقة مع الله.

بواسطة الفعل الروحيّ للحبّ يتمكّن الإنسان من معرفة الله. فإذا كانت اليوتوبيا تستطيع أنسنة التحرّر الاقتصاديّ، والاجتماعيّ، والسياسيّ، فالأنسنة الأصيلة التي تتدفّق من الإنجيل هي التي تعلن عطيّة محبّة الله. إذا كان إعمال الحقّ يقودنا إلى معرفة الله، فسوف يعلن الله عن نفسه. إنّ التدخّل في صنع التاريخ من أجل خلق الإنسان الجديد هو ما يقتضي التحرّر من الخطيئة والانفتاح إلى علاقة مع الله ومع جميع البشر، وإنقاذ الإيمان من عالم المُثُل والتهرُّب من الواقع. ولا يجب ترجمة التدخّل

في عمليّة صنع التاريخ إلى أيّ عمل سياسيّ تحت شعار إيدولوجيا مسيحيّة أو إلى إذلال العمل السياسيّ لتحقيق أهداف مسيّانيّة. عندما نتفتح إلى الله بقلوب مُتواضعة مثل الأطفال، عندئذ تأتي نعمة الخلاص كما وعدنا بها الله. فالرجاء الإنجيليّ يكشف لنا حقيقة ملكوت الله النهائيّ، الذي لا ينحصر في حدث تاريخيّ، ولا يجعلنا نؤلّه إيدولوجيّات منقوصة من صنع البشر، ولا أن نجعل من الثورات أمرًا مطلقًا. عندما ننفتح إلى الله بقلوب متواضعة نستطيع أن نتحرّر كلّيّة من أجل خدمة المجتمع تحرّكنا يوتوبيّة التحرير القائمة على العقل المعرفيّ والخبرة العمليّة، وفي نفس الوقت نقد استخدامات العقل المطلقة وتقييمه من جديد.

الإنجيل لا يمدّنا باليوتوبيا، فهي من صنع البشر. فلقد أنعم الله علينا بكلمته. وكلمة الله ليس في عزلة عن خطّة التاريخ؛ بل إنّ خطّة البشر لا تنفصل عن عطيّة الله. وكلمة الله هي الجوهر التي تعطي معنى للوجود الإنسانيّ، في تجسّد الجوهر من خلال العمل البشريّ. فبالإيمان والرجاء والنعمة الإلهيّة نحيا الحرّيّة الروحيّة ويتحقّق الإبداع التاريخيّ ويبادر بالتحويل الجذريّ.

وعندما نقول إنّنا «بالإيمان تغلّبنا على الموت»، سوف نحيا في داخل التاريخ، في خضمّ العمل الخلاصيّ الذي يقود التاريخ إلى ملئه في علاقة تامّة مع الله. إنّ الرجاء في المسيح هو في نفس الوقت الرجاء في مغامرة التاريخ التي تفتح لنا مجالات المحبّة والعمل المسيحيّة.

## الجزء الثاني

# الجماعة المسيحيّة والمجتمع الجديد

## الفصل الثاني عشر

# الكنيسة: سرّ التاريخ

لقد استمرّت الكنيسة على الاعتماد على التقليد بلا تغيير، فوجدت نفسها اليوم غير مُواكِبة للتاريخ وتحدّياته. ولا يكفي أن تجدّد الكنيسة عملها الرعويّ وتكييفه مع متطلّبات العصر بقدر ما هو مهمّ أن تنمّي وعيها الكنسيّ وأن تعيد صياغة مهمَّتها في عالم تعيش وتتفاعل فيه، بل أصبحت جزءًا منه أكثر من أيّ وقت مضى. كلّها أمور ذات ثقل تضع المشكلات الكنسيّة الداخليّة في المرتبة الثانية.

### سرّ الخلاص الجامع

لقد حدث تغيير جذريّ في مفهوم رسالة الكنيسة التي أرسلها الله إلى الأمم لكي تكون السرّ الجامع للخلاص. إذ إنّ مجرى الأمور الحاليّ أنشأ وضعًا جديدًا حيث مفهوم منح الخلاص لا يعني أنّ الكنيسة هي «الضمان لدخول الملكوت»[1]. ففعل الخلاص حقيقة تحدث في داخل التاريخ، وهو الذي يحقّق وحدته الروحيّة في داخل صيرورة التاريخ البشريّ، وهو الذي يعطي المعنى الجوهريّ لحياة الإنسان على

(١) دُرِسَ هذا الموضوع في الدوائر الإرساليَّة. انظر المقال المثير:
Joseph Comblin, "Le but de la mission: sauver l'homme," *Spiritus* 9, no. 34, May 1968, pp. 171-79.

الأرض[٢]. إنطلاقًا من تلك الوحدة الروحيّة ومعنى حياة الإنسان نستطيع التمييز في المسيح بين ما يعود إلى الأُلوهيّة وبين ما يعود إلى البشريّة فيه، ومن ثمّ ندرك بوعي متجدّد رسالة الكنيسة. المسيح هو الزارع الذي يخرج دومًا مع كلّ فجر ليلقي ببذار حبّه في واقع التاريخ قبل أن نُشكّل نحن هذا التمييز والتصميم في الأطروحات اللاهوتيّة والتي وصفها الأب الدومينكانيّ ليبيچيه «بمبادرات الله المتجدّدة في تاريخ الإنسانيّة»؛ إلّا أنّه أشار أيضًا إلى أنّ «الإفراط في هذه الجدالات يهدّد روح الدعوة، ولا يجب أن تجعلنا نغفل عن تمييز صوت الله وتحقيق إرداته»[٣]. سوف يتجلّى بوضوح العمل الكنسيّ ويأتي بثماره عندما نضعه في سياق الخطّة الخلاصيّة كما أرادها الربّ الإله، وسوف تعتمد الكنيسة، التي تعمل في قلب هذا العالم لتغيّر واقعه وتحقّق عمل الله الخلاصيّ على الأرض، على طبيعة العلاقة التي تربط بين العنصر الإلهيّ والعنصر البشريّ في تأسيسها.

### رؤية كنسيّة جديدة

تشير هذه الرؤية أيضًا إلى عدم تمركز الكنيسة، وبالتالي على الكنيسة ألّا تعتبر نفسها المكان الحصريّ للخلاص، وأن يكون محورها الأساسيّ هو تغيير جذريّ في مفهوم خدمتها للأشخاص، بل أن يكون هناك وعي متجدّد بأنّ فعل المسيح الخلاصيّ وروحه هو وحده المتمّم لخطّة الله الخلاصيّة.

لقد بدأت الكنيسة في العصور الأولى على يدّ الرسل الذين شهدوا لقيامة المسيح، وبدأوا يدعون للمعموديّة باسم يسوع. كانوا يواظبون على الصلاة ولم يكن هناك

---

(٢) انظر الفصل التاسع من كتابنا هذا.

(3) Liégé, "Church of the World", in the work written in collaboration with Nikos A. Nissiotis and Philip Maury, *Discerning the Times: The Church in Today's World*, trans. Sister Agnes Cunningham, SSCM (Techny, Illinois: Divine Word Publications, 1968), p. 150.

انفصال حقيقيّ عن العادات الدينيّة القديمة، بل ظهرت- بشيء من الاستمراريّة- أشياء جديدة. وكان هذا الجديد يكمن في الإيمان بالمسيح القائم من الموت وهو حدث حاسم تمامًا في نظر ما عاشه المؤمنون. فكانوا يؤمنون بأنّ المسيح، الذي كانوا ينتظرونه مع الشعب اليهوديّ بأسره، قد جاء، وأنّ يسوع هو المسيح وأنّه حيٌّ فيجب انتظار عودته. قد تمّ انتشار المسيحيّة بدون تدخل الدولة التي كانت بعكس ذلك تقاوم الديانة الجديدة وتضطّهدها[٤]. فتَوطَّدت الكنيسة بفضل كرازة الرسل تؤيّدهم قوّة الروح، وصمود الشهداء الذين سفكوا دمهم دفاعًا عن إيمانهم. وبتحرير المسيح لهم من الناموس، وكانوا أوّل من نادوا بحرّيّة الضمير[٥].

تغيَّر وضع الجماعة المسيحيّة في القرن الرابع، فلم تعد تعيش في عزلة ونالت الكنيسة الحرّيّة واعترف بها رسميًّا الإمبراطور قسطنطين (مرسوم ميلانو ٣١٣). ثم اندحرت الوثنيّة أمامها وأصبحت الدين الرسميّ للإمبراطوريّة (ثاوذوسيوس)، وهكذا أصبح المسيحيّون يتمتّعون لأوّل مرة بحرّيّة الاعتقاد وإعلان الرسالة الإنجيليّة في كلّ مكان، وتحت حماية السلطة السياسيّة. ومع انتشار المسيحيّة في

---

(٤) لنتذكّر على سبيل المثال قول غريغوريوس النزينزي في وفاة أبيه، الذي اهتدى إلى المسيحيّة: «حتّى قبل ما يأتي إلينا كان واحدًا منّا. كما أنّ كثيرًا من الذين منّا ليسوا معنا لأنّ حياتهم غرَّبتهم عن جسد المؤمنين الواحد. وعلى هذا المنوال، هناك الكثير ممّن هم بالخارج إلّا إنّهم معنا بفضل أسلوب حياتهم واعترافهم بالإيمان. فما ينقصهم إلّا الاسم، فلديهم جوهر الأشياء. كان أبي أيضًا واحدًا من هؤلاء، لقد كان فرعًا غريبًا لكنّه متّجه نحونا بطريقة حيويّة عن طريق أسلوب حياته».

(*Funeral Orations by Saint Gregory Nazianzen and Saint Ambrose*, Fathers of the Church, vol. 22 [New York: Fathers of the Church, Inc. 1953], no. 6, p. 123).

(٥) «إنّه لحقّ إنسانيّ وحقّ طبيعيّ أن يعبد الإنسان من يشاء».

(*Tertullian, "To Scapula," in Tertullian, Apologetical works, and Minucius Felix, Octavius*, Fathers of the Church, vol. 10 [New York: Fathers of the Church, Inc. 1950], p. 152).

«في الدين وحده تسكن الحرّيّة... ما من أحد يمكن إجباره على عبادة من لا يشاء».

(Lactantius, "Epitome divinarum institutionum," 54, in *Patrologiae Latinae*, 6: 1061).

ثقافات مختلفة، ظهرت آراء مختلفة حول علاقة البشريّة بالخلاص، لا يظهر للباحثين في تاريخ تلك القرون أنّ أهلها قرّروا شيئًا محدَّدًا من التعاليم اللاهوتيّة في أصل خطيئة الإنسان ونتائجها، ولا في النعمة الإلهيّة وعملها، ولا في حقيقة فداء المسيح وكيفيّة الحصول عليه بعمل الروح القدس والإيمان. وبدأ ظهور الاعتقاد بأنّ البشريّة تنقسم إلى فريقين فقط: فريق يؤمن بالمسيح وبأنّ الفداء مُعدّ للمختارين، وأنّ المسيح مات من أجلهم دون غيرهم، والفريق الآخر اعتقد في قدرة الخاطئ الذاتيّة المستقلّة على فتح قلبه لقبول النعمة الإلهيّة وعلى العمل معها من تلقاء نفسه وأخذ الدينونة على نفسه. لقد كان لآباء الكنيسة نظرة أوسع وأشمل للخلاص، مؤكّدين باستمرار بأنّ موت المسيح هو عن جميع البشر بلا فرق، ليس فقط لأنّه كافٍ ويوافق ذلك، بل لأنّه أيضًا حسب قصد الآب في بَذْل الابن، وقصد الابن في موته. ومن خلال كرازة الرسل لبشارة الإنجيل بين جميع الأمم[٦]، عرف الجميع أنّ الخلاص ممكن لجميع البشر، ومن الواجب عليهم في هذه الحياة أن يبلغوا الكمال الإنجيليّ الذي يوصَف بأنّه الخلاص التامّ، الذي ينشأ عن المحبّة التامّة، فجاء إيمان الأمم واليهود بالمسيح المخلّص، فاشتركوا في تأسيس الكنيسة، وترسيخ الإيمان بالمسيح المخلّص. مع بداية العصور الوسطى، جاءت حقبة من الهدوء والطمأنينة لدى المسيحيّين بأنّ «الكنيسة هي وسيط الخلاص الواحد، ولا خلاص خارجها»، بمعنى آخر أن يكون الإنسان مع أو ضدّ الكنيسة مرادفًا لأن يكون مع أو ضدّ المسيح. وفي ظلّ ذلك الفكر السائد هذا، تبلورت مركزيّة كنسيّة يتمحور فكرها اللاهوتيّ وتعاليمها حول الكنيسة نفسها، حتّى ساد الاعتقاد بأنّه لا يوجد هناك عالم آخر خارج الحياة الكنسيّة.

منذ لحظة تداول هذا الفكر، تحوّل مفهوم الحرّيّة الدينيّة بأنّها «الحقّ الطبيعيّ»

---

(٦) يوضِّح أمبروزيوس أسقف ميلانو عن هذه الفكرة بوضوح: «حيثما ينعدم وجود الواعظ يظلّ صوته يدوّي».
("Commentaria in epistolam ad Romanes" [10: 17-18] in *Patrologiae Latinae*, 17:146b).

لجميع البشر ليصبح مُتّفِقًا تمامًا مع مفهوم «حرّيّة فعل الإيمان»؛ ومن ثمّ لا يجوز الضغط على أحد ليعتنق الإيمان مُكرَهًا(٧). كما حدث تحّول آخر في غاية الأهمّيّة: لم تعد الكنيسة هي التي تقرّر «عدم كفاءة» السلطة السياسيّة، بل أصبحت مسألة إعلان رسالة الإنجيل تتحدّد بمدى «تسامح» سلطة الدولة التي تمثّل اختيارًا «بديلًا» تحمل في طيّاتها معرفة الحقّ. لا شكّ أنّ التحوّل الذي طرأ على كلّ من مفهوم الدين ومفهوم السلطة يعود إلى سبب واحد: تمحور اهتمام السلطة الكنسيّة حول نفسها وازدواج السلطة الكنسيّة بالسلطة الزمنيّة، وأخيرًا اعتبار نفسها المستودع الحصريّ لحقيقة الخلاص.

مع بداية عصر الحداثة، تغيّر وضع الكنيسة نتيجة الانشقّاق الداخليّ للدولة المسيحيّة والانفتاح على شعوب أخرى، إلّا أنّ بداية هذا العصر شهد استمرارَ تشدّد مركزيّة الكنيسة، فيما عدا نظرتها لبعض الأمور الخاصّة بالحرّيّة الدينيّة التي أوضحناها آنفًا، وسادت فترة «التسامح الدينيّ» لتشمل ليس فقط اليهود بل أيضًا ذرّيّة المسيحيّين الذين انفصلوا عن الكنيسة و»أخذوا على أنفسهم الدينونة». سلطة العقل والحرّيّة التي أعقبت الثورة الفرنسيّة، تولّد عنها التسامح الدينيّ، وعنها تولّدت منهجيّة طرح الفكرة ونقدها. ولا شكّ أنّ هذه المنهجيّة دفعت إلى تطوّر مفهوم التسامح الدينيّ، إلّا أنّها لم تستطع تغيير حقيقة أنّ الكنيسة هي التي تمنح الخلاص. ولا شكّ أنّ «الحرّيّات الحديثة» كانت تمثّل تهديدًا لخلود الكائن البشريّ(٨).

---

(٧) يساعدنا هذا على فهم التمييز المعروف بين الوثنيّين واليهود الذين لم يَصلوا إلى الإيمان، والهراطقة الذين تركوه بعد أن قبلوه. فيما يتعلّق بالوثنيّين نأخذ بعين الاعتبار أهمّيّة القبول الحرّ، ممّا يؤدّي بنا إلى موقف أكثر تسامحًا؛ أمّا فيما يتعلّق باليهود فسيتمّ اعتبارهم كمذنبين لأنّهم ابتعدوا عن الحقيقة بعد أن كانوا قد قبلوا عطيّة الإيمان ويستحقّون بسبب ذلك معاملة قاسية. لُخِّصَت هذه الفكرة في نصّ معروف للقدّيس توما الأكوينيّ: «إنّ قبول الإيمان مسألة إرادة؛ أمّا البقاء فيه فمسألة ضرورة» (*Summa Theologica*, II-II, q. 10, a. 8, ad 3).

(٨) هذا هو السبب الرئيسيّ الذي من أجله عارض باباوات القرن التاسع عشر الحرّيّة الدينيّة: إنّ إعلان مساواة الإيمان

لا شكّ في أنّ القرن التاسع عشر كان له تأثيرًا على الظروف التاريخيّة للكنيسة، وفي العقود الأخيرة ازداد هذا التأثير. فجاء إعلان المجمع الفاتيكانيّ الثاني لإنهاء المفارقات اللاهوتيّة والرعائيّة التي عزّزتها مركزيّة السلطة الكنسيّة كما شرحناها في الفقرات أعلاه[٩]. جاء هذا الإعلان من أجل التوصُّل إلى صياغة توفيقيّة تعكس المُركّب العقائديّ لكرامة الإنسان. ولا شكّ أنّ هذا الإعلان حمل في طيّاته تساؤلات لاهوتيّة جوهريّة خاصّة بدور الكنيسة التي تجمع الله مع البشر[١٠].

نستطيع القول إنّ تلك التساؤلات اللاهوتيّة عن دور الكنيسة يُعيد إليها بداياتها في القرون الأولى للإيمان[١١]. إلّا أنّ الآراء اللاهوتيّة التي بدأت في القرن الرابع هي

---

بالحقيقة والضلال لهو أمر ضدّ خلاص البشر.

See the texts reproduced in Giovanni Lo Grasso, *Ecclesia et Status: Fontes selecti* (Rome: Apud Aedes Pontif. Universitatis Gregorianae, 1952).

(٩) راجع هذه الفكرة في:

G. Martelet, "Horizon théologique de la deuxième session du Concile," *Nouvelle Revue Théologique* 86, no. 5 (May 1964): 449-68, and Edward Schillebeeckx, *L'Église du Christ et l'homme d'aujourd'hui selon Vatican II* (Le Puy: Éditions Xavier Mappus, 1965), pp. 123-35.

(١٠) هذه الأفكار مدروسة باستفاضة في:

Gustavo Gutiérrez, *Libertad religiosa y diálogo salvador*, pp. 13-43.

(١١) يقول هانس أورس فون بلتازار في هذا الصدد: «يلحق اللاهوت بقرون من التأخّر، فقد أعاد صياغة تعبيرات وحقائق كثيرة أساسيّة للإيمان المسيحيّ فأصبحت أكثر وضوحًا. وأصبح من الصعب التصوّر كيف أمكن نسيانها أو التغاضي عنها لوقت طويل. وأعاد بناء جسور ما كان لها أن تنهدم أبدًا. وأعاد بناء علاقات تتخطّى العلاقات المعاصرة التي تتطلّبها الحياة الروحيّة للبشر منذ زمن طويل. ومن بواكيره حصل على نتائج موجودة فعلًا، وكان لا بدّ أن يُحصَل عليها منذ وقت طويل: مثلًا إن كان الجميع مدعوّين إلى الخلاص الفائق للطبيعية فذلك معناه أنّ النعمة تعمل بطريقة ما داخلهم؛ وأنّ الحوار بين المسيحيّين وغير المسيحيّين داخل هذه النعمة أمر ممكن دائمًا وضروريّ... حقائق كهذه تظهر عظيمة جدًّا للمسيحيّين اليوم وهي كذلك بحقٍّ، لكن أن يبدو وكأنّها حقائق جديدة لشخص يعرف آباء الكنيسة هو أمر يثير التعجّب، فهم ليسوا بالأمر الجديد».

*Love Alone*, (New York: Herder and Herder, 1969), pp. 122-23.

خطوة في مسيرة الكنيسة إلى إدراك الحقائق اللاهوتيّة والتدقيق في تحديدها، وليس غريبًا على مسيرة الكنيسة الباحثة لبلوغ الحقيقة، أن تتجلّى في عالم اليوم بشكل أكثر نضجًا ووعي أكثر نقدًا.

## الكنيسة، رمزًا و سرًّا

جاء إعلان المجمع الفاتيكانيّ معبّرًا عن الخطوط العريضة لرؤية جديدة لرسالة الكنيسة، وربّما ما أثار الدهشة هو إعلان المجمع أنّ الكنيسة كسرّ الخلاص الشامل يحقّق في آنٍ واحد سرّ محبّة الله للإنسان(١٢). لا شكّ أنّ هذا الإعلانَ من أهمّ المساهمات في بناء علاقة الكنيسة بالعالم(١٣). على الرغم من أنّ المجمع المسكونيّ الفاتيكانيّ الثاني أعاد إلى الضمير الإيمانيّ للكنيسة هذه الحقيقة الإيمانيّة الأساسيّة بعرضه لتدبير الله

(١٢) أهمّ النصوص المتعلّقة بهذا الموضوع: نور الأمم، رقم ١ و٤٨؛ انظر أيضًا رقم ٩ و٥٩؛ وفرح ورجاء رقم ٤٥؛ ودستور في الليتورجيا المقدّسة رقم ٥ و٢٦ ومرسوم في نشاط الكنيسة الإرساليّ رقم ٩.

(١٣) في رأينا، الأمر الأهمّ في المجمع الفاتيكانيّ الثاني في مجال اللاهوت العقائديّ يكمن في وصفه للكنيسة بكلمة سرّ، أي «علامة ملموسة على الخلاص عن طريق الروح القدس الذي أرسله المسيح».
(H. Mühlen, "Das Verhältnis zwischen Inkarnation und Kirche in den Aussagen des Vaticanum II," *Theologie und Glaube* 55 [1965]: 171).
يقول كارل رانر إنّ مسيحيّي الغد عندما سيدرسون تاريخ المجمع «سيدهشون من أنّ عبارة كهذه صيغت بعفويّة بدون اعتراض وبدون ذهول وبدون ملاحظة كلّ ما يمكن أن تعنيه هذه الكلمة
«Sacramentum salutis totius mundi : علامة الخلاص للعالم أجمع».
*The Christian of the Future*, p. 82
قبل المجمع بسنوات كرّس أوتتو سيميرلوت (Otto Semmelroth) دراسة مطوّلة لهذا الموضوع
*Die Kirche als Ursakrament* (Frankfurt: J. Knecht, 1953.)
وكارل رانر نفسه قام بمساهمة قيّمة
*The Church and the Sacraments* (New York: Herder and Herder, 1963).
إلّا أنّ هذه المقاربة لم تنَل القبول من كلّ اللاهوتيّين. فقد كان هناك خوف من أن تتقلّص الإكليزيولوجيا إلى دراسة للعناصر الخارجيّة.
Jerome Hamer, *The Church is a Communion*, [New York: Sheed and Ward, 1964], p. 88; the point is treated on pp. 87-90).

الخلاصيّ للبشريّة كلّها الذي يمتدّ متجاوزًا الحدود المرئيّة للكنيسة إلى كلّ الإنسانيّة. إلّا أنّ كثيرًا من الوثائق المجمعيّة جاءت ضعيفة ومتردِّدة بسبب أخطاء الماضي، حاملة في طيّاتها الدفاع عن رؤية مركزيّةِ المؤسّسة الكنسيّة. وفي غمرة انعقاد المجمع انفتحت أيضًا عناصر جديدة تمحور اهتمامها بتحدّيات حقيقيّة يواجهها المؤمنون في عالم اليوم(١٤).

يضع علم اللاهوت مفهومين متقاربين لمفهوم السرّ. كلمة «سرّ» كما أتى بها الكتاب المقدّس هي كلمة يونانيّة. عندما يتحدّث القدّيس بولس عن «السرّ» في رسائله، يستعين بكلمة «mysterion»، التي تشير إلى المشروع الخلاصيّ الذي كان مُستَترًا في الله منذ خلق العالم: «السرّ المكتوم منذ الدهور ومنذ الأجيال، لكنّه الآن قد أُظهِر لقدّيسيه» (قول١: ٢٦). رسالة الإنجيل هي إذًا «البشارة التي أُعلِنُها مُناديًا بيسوع المسيح وفقًا لسرٍّ كُشف وقد ظلّ مكتومًا مدى الأزل فأُعلِن الآن بكُتُب الأنبياء وفقًا لأمر الله الأزليّ وبلغ إلى جميع الأمم الوثنيّة لهدايتها إلى طاعة الإيمان». (روم ١٦: ٢٥-٢٦)(١٥). هذا هو سرّ محبّة الله للإنسان، الله الذي أحبّ العالم حتّى بذل ابنه الوحيد (يو٣: ١٦) ويدعو البشر إلى الاشتراك في حياته، وأن لا يكون اشتراكهم فيها أفرادًا فقط في غير ترابطٍ، بل أرادهم شعبًا يكفل له وحدة الشركة والخدمة الروحيّة، لتعيش الأشخاص كجماعة وليس كأفراد، تستمدّ وحدتها وتتحرّك فيه بنعمة الروح القدس والمحبّة(١٦)، المحبّة التي «تبني المجتمع الإنسانيّ في

(14) See Metz, *Theology of the World*, p. 81, and *Risposta dei teologi*, p. 62.

(15) See D. Deden, "Le mystère paulinien", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* (1936), pp. 405-42.

(١٦) مرسوم في نشاط الكنيسة الإرساليّ، في واحد من أعظم النصوص اللاهوتيّة للمجمع الڤاتيكانيّ الثاني يربط بين خطّة الخلاص ودور الكنيسة بالرسالة الثالوثيّة. الأرقام ١-٥.

داخل التاريخ»[١٧]. إنّ معرفة حقيقة الله تتطلّب مسيرة تدوم مدى الحياة الأرضيّة والأبديّة نحو الله، وحياتنا الأبديّة هي مسيرة فيه. لقاء المسيح الحقّ يعني «السير في طريق نوره» لأنّ «سرّ حبّه» هو سرّ متجدّد يفهمه الإنسان بقدر ما يبقى منفتحًا على فهم جدّته وعمقه الذي يفوق الوصف (قول ٢:٢٢ و ١: ٢٧ و ٣:٤؛ أف ٣:٣؛ و١ طيم ٣:٦)[١٨]. إنّ سرّ المسيح الفادي، هذا الذي حوله تتمحور الأناجيل، هو ذاته موضوع الليتورجيا ومحورها منذ زمن المسيحيّين الأوائل؛ من هذا المنطلق، أصبحت الليتورجيا في خدمة الخلاص، وإدخال الإنسان في مدار إيمان حيّ بين البشر ومن أجل البشر، ويلتقي فيه بالله في داخل التاريخ الذي هو من الله. الحياة الليتورجيّة الكنسيّة في الحياة اليوميّة للكنيسة، هذه التي تُعبّر عن ظاهرة أسراريّة للعلاقة بين الله والإنسان، وبين الإنسان والله.

ما سبق ذكره هو توضيح «سرّ» الذي هو عطيّة خلاصيّة يمنحنا إيّاها الله بشكل خارجيّ يمكن إدراكه وتيقّنه، وبه تصير تلك العطيّة واقعًا وحقيقة، وهكذا استخدمته الكنيسة في القرون الأولى. إلّا أنّ ترتليان أدخل على مفهوم «السرّ» شيئًا جديدًا في القرن الثالث، فاستخدم لفظ «السرّ» لفريضتيّ المعموديّة والإفخارستيّا. وبمرور الوقت، لم يعد هناك فرق بين السرّ المقدّس والفريضة، إلّا أنّ مفهوم السرّ المقدّس يشير إلى قوانين الأسرار المقدّسة للكنيسة. أمّا المعنى الثاني فقد ساد استخدامه اليوم. وبمرور الوقت، أصبح المفهومان متميّزين: «سرّ» و«سرّ مقدّس». الأوّل بمعنى فريضة، أمّا الثاني فيشير إلى قوانين الأسرار المقدّسة للكنيسة. جاء لاهوت العصور الوسطى فأعاد مفهوم السرّ في معناه الحصريّ «نوال نعمة سرّيّة «غير منظورة»

(17) Juan luis Segundo, *Nuestra idea de Dios* (Buenos Aires: Lohlé, 1970), p. 91; English version, *A Theology for Artisans of a New Humanity*.

(18) See Edward Schillebeeckx, *Christ*, *The Sacrament of the Encounter with God* (New York: Sheed and Ward, 1963).

بواسطة مادّة منظورة». إنطلاقًا من تجلّي الله في أعمال المسيح البشريّة المنظورة، فالسرّ عمل مقدّس تُمنح فيه للمؤمن، من خلال علامة منظورة، نعمة الله غير المنظورة. فغير المنظور وغير المدرَك يستطيع الإنسان المؤمن الوصول إليه والاتّحاد به من خلال علامة منظورة[١٩]. الاتّحاد بالله هنا أيضًا حقيقة مُعلَنة داخل التاريخ.

وجاء في الوثيقة المجمعيّة «نور الأمم» دور الكنيسة «لكي تكون للجميع ولكلّ واحد منهم السرّ المنظور لهذه الوحدة الخلاصيّة»[٢٠]، لتؤكّد أنّ الكنيسة لا يمكن إدراكها إلّا من خلال الحقيقة المُعلَنة للبشريّة، فهي العلامة المنظورة أي «الأداة في الاتّحاد الصميم بالله ووحدة الجنس البشريّ برمّته» (وثيقة نور الأمم رقم ١ ). فوجود الكنيسة ليس من أجل نفسها بل «من أجل الآخرين». ومركزها هو المسيح وروحه. والكنيسة «التي فيها نحصل على القداسة بنعمة الله»، لن تبلغ التمام إلّا في المجد السماويّ عندما يأتي الزمان الذي فيه كلّ شيء يتجدّد. والكنيسة، في غربتها تحمل في أسرارها ومؤسّساتها المنوطة بهذا الدهر وجهه الزائل، فهي تعيش بين الخلائق التي تئنّ وتتمخّض حتّى الآن. انطلاقًا من هذه الحقيقة تستطيع الكنيسة أن تسير في نموّها، وهذا لا يتحقّق من منطلق رؤية تتمركز هي بداخله.

إنّ الإيمان القادر على التساؤل عن فحواه هو وحده القادر على استقبال كلمة الله وكلمة البشر ومعرفتها. فكلمة الله تنقذ الهويّة الإنسانيّة من العزلة واللامبالاة، وتكشف للإنسان معنى الحياة. ولأنّ قيمة الأفعال التي تشكّل جزءًا من حياة كلّ إنسان هي التي تكشف عنه من روح كلّ إنسان[٢١]، وكذلك الكنيسة، بإدراكها

---

(19) See Mühlen, *L'Esprit dans l'Église*, 2: 84-114; Piet Smulders, "La Iglesia como sacramento de salvación"; and Edward Schillebeeckx, *La mission de l'Église*, pp. 42-48.

(٢٠) وثيقة *نور الأمم* رقم ٩.

(٢١) يكتب كريستيان دوكوك ليس الكنيسة مَن تضفي على الحبّ البشريّ معناه ولكنّها تعلنه وتظهر بعده الأخرويّ. ("L'Église et le monde", *Lumière et Vie* 14, no. 73 [May-July 1965]: 65).

المتجدّد لحضورها في العالم، وإعلانها بدون كلل كلمة الله، فيجب ألّا ننسى مطلقًا مبدأ البشارة الأساسيّ لكلّ مُعلِن للإنجيل: لا يمكن التبشير بالمسيح بدون الكنيسة. لأنّ البشارة ليست عملًا منعزلًا وفرديًّا بل هو دائمًا عمل كنسيّ، وأن يصبح اللاهوت الأداة التي يجب أن تبقى حيّة لتجعل الكنيسة في حياة العالم والعالم في حياة الكنيسة(٢٢). إنّ هذه العلاقة الجدليّة هي التي توضّح مفهوم الكنيسة «كسرّ». هذه هي المسيرة نحو وعي متجدّد لعلاقة الكنيسة التاريخيّة بالعالم. إذ إنّ الكنيسةَ لا تعيش خارج هذا العالم، فهي الإنسانيّة بعينها التي تعمل بكلمة الله. الكنيسة شعب الله الذي يعيش على ضوء مشروع الله الخلاصيّ وتتطوّره عبر التاريخ، وكما قال تيّار دو شاردان عنها: هذا الجسد الذي حمله يسوع هو الذي بنى فيه علاقات وتواصل مع البشر، فيه رآنا ولمَسَنا وتكلّم معنا واستمع إلينا. هذا الجسد كما هو، مجّده. إنّ علاقة الكنيسة - العالم ليست علاقة جغرافيّة، بل هي تركيبة ديناميكيّة تنظّم كلّ الأنشطة الزمنيّة لمجد الله(٢٣).

إنّ الكنيسة، التي تقوم بدورها كجماعة بشريّة، هي سرّ التاريخ، وعليها، بما فيها من بنيات بشريّة ومن أسرار، أن تحقّق عمل الله الخلاصيّ الذي تعلنه. إنّ وجود

---

(22) Clement, "Ensayo de lectura," *Iglesia en el mondo*, p. 663.

(٢٣) «تحديدًا يجب أن تكون الكنيسة والعالم موجودين، بمعنى حيويّ، في داخل مصير خلاصيّ واحد كمرحلتين أو زمنيّن». Liégé, *Église de Jésus Christ*, p. 164.

«يجب اعتبار العلاقة بين الكنيسة والعالم بطريقة أقلّ إقليميّة أكثر منها زمنيّة»

J. P. Metz, *Theology of the World*, p. 94.

حاول هذا الكاتب من وجهة نظر مختلفة إعادة تفسير بنّاءة للعلاقة بين الروحيّ والزمنيّ بحسب دستور نور الأمم:

"La Iglesia y lo temporal: hacia una nueva concepción", *La Iglesia del Vaticano II*, 1: 559-77; French version: "L'Église et le temporel," in *L'Église de Vatican II*, 2: 517-40. See also Lucio Gera, "La Iglesia y el mundo," *La Iglesia y el país* (Buenos Aires: Ediciones Búsqueda, 1967), pp. 9-19.

الكنيسة في العالم يتطلّب منها أن تكون علامة أصيلة مرئيّة وواضحة لتُحَرِّر الإنسانيّة والتاريخ. وعندما ننظر إلى الكنيسة كسرّ خلاص العالم، يجب أن تتجلّى رسالتها في بنياتها المرئيّة، إذ إنّ رسالة الكلمة التي تعلنها الكنيسة ليست هدفًا في حدّ ذاتها، بل أن تكون الصورة الحيّة التي تتحقّق بشكل ملموس في داخل الواقع الذي تعيش فيه، إذ إنّ البشارة الإنجيليّة لا تتمّ بصورة مجرّدة، بل تتجسّد في واقع اجتماعيّ معيّن. ولذلك، لا تعمل الكنيسة أبدًا في شكل معاكس للواقع، بل تعمل من أجل تحقيق الملكوت في داخل صيرورة التاريخ الذي لم يصل بعد إلى نهايته الأخرويّة[٢٤]، فتعمل من أجل تجسيد هذه الصيرورة في المواقف الجزئيّة. إنّ توجُّه الكنيسة نحو القطيعة التامّة مع النظام الاجتماعيّ الظالم وسعيها لإعادة بناء البنية المراتبيّة في داخل الكنيسة، والبحث عن بيّنات جديدة من خلال العناصر الحيويّة التي تعمل في داخل الجماعات القاعديّة. فنحن نتوجَّه نحو إصلاحات جذريّة للوجود الكنسيّ وبنياتها، آخذين في الاعتبار الظروف الراهنة التي نبعت منها. لا يجب اعتبار هذه الرؤية الجديدة بدَعًا خارجة عن تعاليم الكنيسة أو أنّها خارج نطاق الكنيسة، بل تعبّر عن اتّحادها وقناعتها بأنّها تخدم كلمة الله المُحرّرة.

علينا أنْ نعترف بأنّ فكر الكنيسة اللاهوتيّ كثيرًا ما سخَّر نفسه لخدمة السلطة الكنسيّة، خاصّة في الدول المتقدّمة، بدلًا من خدمة الجماعات الشعبيّة التي تمثِّل الأغلبيّة الساحقة. وينبغي أن ندرك أنّ إهمال الواقع والتركيز على مشكلات داخليّة للمؤسّسة الكنسيّة، لن يجدِّد الكنيسة. إذ إنّ التجديد الحقيقيّ للكنيسة هو أن تكون حركة ديناميكيّة للبشارة الإنجيليّة، انطلاقًا من وعي بتحدّيات العالم المعاصر والتزامًا

(٢٤) «تعيش الكنيسة، إن فهمناها بشكل صحيح، على إعلانها لسمتها المؤقّتة واختفائها التدريجيّ على مجرى التاريخ في ملكوت الله الذي يقترب».

Karl Rahner, “The Church and the Parousia of Christ,” in *Theological Investigations*, vol. 6, Baltimore: Helicon Press, 1969], p. 298.

جدّيًّا نحوه. لا يجب أن يكون سعي الكنيسة لتجديد نفسها هو من أجل البقاء، بل من أجل الخدمة.

إنّ العالم الذي تعيش فيه الجماعة المسيحيّة في أمريكا اللاتينيّة يستدعي منها شجاعة التغيير الجذريّ الذي يغذّيه الرجاء الأخيريّ. وعلى الكنيسة ألّا تغفل عن هذا الرجاء الإنجيليّ بل أن تعمل على تجسيد هذا الرجاء. على الكنيسة أن تكون العلامة المنظورة لحضور الله في هذا النضال من أجل التحرّر ومن أجل مجتمع جديد أكثر إنسانيّة تسود فيه العدالة؛ عندئذ سوف يكون إعلان الكنيسة لمحبّة الله، إعلانًا صادقًا وفعّالًا.

## سِرّ الإفخارستيا و الأخوّة الإنسانيّة

رسالة الكنيسة هي الربّاط الحيّ الراسخ الذي يربط بين الاحتفال بمائدة الربّ وقدرتها على خلق الأخوّة الإنسانيّة. هذا هو معنى الكنيسة كسِرّ خلاص العالم.

### «اصنعوا هذا لذكري»

إنّ أولى مهمّات الكنيسة الاحتفال بعطيّة الله الخلاصيّة للإنسانيّة احتفالًا يفيض فرحًا؛ وقد تحقّقت هذه العطيّة الخلاصيّة في موت يسوع المسيح وقيامته. والاحتفال بالإفخارستيّا هو إحياء ذكرى أوّلًا وفعل شكر ثانيًا؛ فعل شكر لأنّ الله يكشف لنا عن ذاته من خلال الأحداث اليوميّة، وفعل تذكير بما صنعه المسيح. وهذا التذكير يفترض من ناحيتنا قبولًا دائمًا لمعنى حياته، قبولًا منزّهًا عن الأهواء. فالذبيحة تُقام في الكنيسة وفي الوقت نفسه تتأسّس الكنيسة على الذبيحة. قال اللاهوتيّ سخلبيكس:«إنّنا نحتفل في داخل الكنيسة ما تحقّق في التاريخ البشريّ خارج صرح الكنيسة»[٢٥]. هذا العمل العميق الخلّاق للأخوّة الإنسانيّة هو الذي يضفي على

(25) "Dio e 'colui che verra," in *Processo all religione*, p. 151.

الكنيسة معنى وجودها.

إنّنا نحتفل، في سرّ الإفخارستيّا، بصلب المسيح وقيامته، من مرورنا من حالة الخطيئة إلى حالة النعمة. ويرتكز «العشاء السرّيّ الأخير»، كما ترويه أناجيل العهد الجديد، على أرضيّة الاحتفال «بالعبور اليهوديّ» بتحرّره من عبوديّة مصر؛ لا يرتكز «العشاء الأخير» على شريعة موسى(٢٦)، فذلك العبور والتحرير من العبوديّة هو فعل سياسيّ. هذا الفعل السياسيّ هو الذي يمكّننا أن نفهم فهماً صائبًا مغزى «العشاء السرّيّ» في إطار العهد الجديد(٢٧). ومن هذا المنطلَق، يمكننا القول بأنّ الاتّحاد بالله وبالآخرين خلال الاحتفال بذكرى الذبيحة يفترض سقوط كلّ ظلم واستغلال. وهذا المعنى نفسه أنّ الإفخارستيّا تأسّست كمكان لكسر الخبز، والذي كان رمزًا للاتّحاد العائليّ وعلامة للمشاركة في العهد المقدّس عند الشعب اليهوديّ. وكذلك

---

(٢٦) يشكّل الخروج والعهد وحدة واحدة. فالله الذي أسّس العهد هو نفسه الذي أخرج بني يعقوب «من أرض مصر، من دار العبوديّة» (خر ٢٠: ٢؛ تث ٥: ٦). وكما ذكرنا ذلك سابقًا في الفصل التاسع أنّ هذا التحرير فعل سياسيّ، وانطلاقًا منه نستطيع أن نفسّر بطريقة صحيحة معني الخروج والعهد اللذان يُحتفَل بهما في العشاء الأخير. هكذا يستطيع جوزيف بلينكنسوب (Joseph Blenkinsopp) :«هذا الفهم الأفضل للبعد السياسيّ لإيمان بني يعقوب في بداياته كان له ميزة: فلم يتّبع المتخصّصون فون راد في فصله التاريخيّ بين تقاليد العهد وتقليد الخروج». ويضيف: «يجد الحدث التأسيسيّ معناه في جماعة تحيا في ظروف لا تحتمل من وجهة النظر السياسيّة والاجتماعيّة ويرتبط ذلك في المقام الاوّل بخلاص سياسيّ واجتماعيّ: اخرجهم يهوه من هناك».

"Gerhard von Rad, Scope and Depth of Exodus Tradition in Deutero-Isaiah 40-55," *The Dynamism of Biblical Tradition*, ed. Pierre Benoit and Roland E. Murphy, *Concilium* 20, [New York: Paulist Press, 1967], pp. 41-41.

(27) See Joseph Ratzinger, "La destinée de Jésus et l'Église," in *L'Église aujourd'hui*, ed. Yves Congar (Paris: Desclée et Cie, 1987), pp. 43-45; Luc Dequeker and William Zuidema, "The Eucharist and St. Paul (1 Cor. 11, 17-34)," in *The Breaking of the Bread*, ed. Pierre Benoit, Roland E. Murphy, Bastiaan van Iersel, *Concilium* 40 (New York: Paulist Press, 1969), pp. 48-59.

يقول بلِنكنسبوت إنّ لغة الخروج استُخدِمَت في العهد الجديد في الكلام عن حياة وموت يسوع.
("Scope and Depth," p. 50).

«الخبز والخمر» علامة للمشاركة في الخيرات التي خلقها الله، ومن أجل أن يذكّرنا أنّ المشاركة مُتجذِّرة في إرادة الله الكلّيّ ينعم جميع البشر بالخيرات التي خلقها هو من أجل أن يخلقوا هم عالمًا أكثر إنسانيّة(٢٨). اكتفى يوحنّا الإنجيليّ بالحديث عن «غسل الأرجل» ليعبِّر عن روح الخدمة والمحبّة الأخويّة؛ خلافًا لرواية العشاء الأخير الطقسيّة التي ذكرها الإنجيليّون الآخرون، فإنّ نصّ يوحنّا غنيٌّ بمعاني الطقس الذي يتحقّق في الحياة العمليّة(٢٩)، والذبيحة التي تتحقّق في الأخوّة الإنسانيّة. لقد عقّب تيّار دو شاردان قائلًا: «إنّ بناء الجماعة المؤمنة لا يمكن اعتباره بُعدًا طارئًا على الذبيحة أو نتيجة للاحتفال بإحياء ذكرى، إلّا اعتُبِرت صفة الجماعة شيئًا ثانويًّا، يمكن استبداله بممارسة الأكل فحسب. إنّ الاحتفالَ بسرّ الإفخارستيّا أو بإحياء ذكرى في مفهومه الصحيح هو طقس جماعيّ لا يمكن فهمه في إطاره الإنسانيّ إلّا في ضوء طقوس تناول الطعام في إسرائيل، وعنصره الجماعيّ الموجَّه نحو بناء الأخوَّة الإنسانيّة»(٣٠).

(28) See J. M. R. Tillard, "L'Eucharistie et la fraternité," *Nouvelle Revue Théologique* 91, no. 2 (February 1969): 113-35.

(٢٩) اعتقد دودّ C. H. Dodd أنّ هذا الحدث «يتوافق مع رواية الأناجيل الإزائيّة لرواية العشاء الأخير» ويرجي سبب إغفاله في إنجيل يوحنّا إلى «رغبة كاتب الإنجيل في عدم الكشف عن السرّ المسيحيّ».

H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, [Cambridge: The University Press, 1955], p. 393.

(30) J.M.R, "L'Eucharistie et la fraternité," p. 121.

أشار رافائيل أورتيجا معتمدًا على أسس كتابيّة إلى مشارف معنى ذبيحة الصليب: الذبيحة الفصحيّة والخلاص من العبوديّة (خر ١٢، ١ قور ٥: ٦- ٨؛ ١بط ١: ١٨ ) وذبيحة العهد التي تعيد ميثاق العهد السابق للوحدة بين الله والشعب (خر ١٩: ٥؛ ٢٤: ١؛ غل ٤:٤؛ ١ قور ١١: ٢٥؛ عب ٩: ١٥- ٢٨ )؛ وذبيحة الكفّارة، ذبيحة محو الخطيئة (لا ١٦: ١؛ ١ يو: ٢: ١- ٢؛ روم ٣: ٢٣- ٢٥)

*In Biblia y penitencia, Cuestiones litúrgicas*, no. 8 (Medellín); see also Stanislas Lyonnet and Léopold Sabourin, *Sin, Redemption, and Sacrifice* (Rome: Biblical Institute Press, 1970), pp. 170-74.

وفي متّى ٥ : ٢٣-٢٤ ، يقول يسوع «فإن قدّمتَ قربانك إلى المذبح، وهناك تذكّرتَ أنّ لأخيك شيئًا عليك، فاترك هناك قربانك قدّام المذبح، واذهب أوّلًا اصطلح مع أخيك، وحينئذ تعال وقدّم قربانك»(٣١). هذا النصّ يوضّح العلاقة القائمة بين سرّ الإفخارستيّا وبين بناء الأخوّة الإنسانيّة. لا يجب أن نفسّر هذا الكلام على أنّه «تأنيب للضمير»، بل من أجل أن نصبح أهلًا للمشاركة في الاحتفال بعمل الله الموجَّه نحو بناء الاتّحاد العميق بين البشر: «وهناك تذكّرتَ أنّ لأخيك شيئًا عليكَ». لقد عبَّر كاميلّو تورّيس(٣٢) عن هذا الاتّحاد العميق قائلًا: «إنّ الجماعة المسيحيّة لا تستطيع أن تقدّم الذبيحة على وجه أصيل، إن لم تكن قد حقّقت أوّلًا، وبطريقة فعليّة، وصيّة محبّة القريب»(٣٣). أمّا يسوع فقد انتقد بشدّة ذلك الانفصال بين تقديم الذبائح ومحبّة القريب، مواصلًا بذلك عمل الأنبياء في العهد القديم. يقول سخلبيكس في هذا الصدد: «إذا كانت صلتنا بخدمة القريب غير موجودة في الواقع، فإنّ صلواتنا وطقوسنا وكلامنا عن الله يصبح كلامًا مزيّفًا»(٣٤). وهكذا فسّر أيضًا بولس الرسول

(٣١) ذلك أحد النصوص القليلة المنسوبة ليسوع والتي يعتبرها بولتمان أصيلة، انظر:
*Theology of the New Testament*, trans. Kendrick Grobel (New York: Charles Scribner's Sons, 1951, 1:17ff).

(32) Camilo Torres.

(٣٣) يوجد هذا النصّ في التصريح الذي كتبه كاميلّو تورّيس في ٢٤ يونيو ١٩٦٥. طلب أن يُعفي من واجباته الكهنوتيّة، وقد حصل على ذلك. وجد تورّيس في هذه الفكرة أساسًا لقراره المؤسِف بالتضحية «واحد من الحقوق التي أحبُّها أكثر هو أن أستطيع الاحتفال بالليتورجيا الخارجيّة للكنيسة ككاهن لكي أخلق ظروفًا تجعل من العبادة أمرًا حقيقيًّا»،
Camilo Torres *Revolutionary Writings*, pp. 163-64.
تصرُّف تورّيس هذا كشف من دون رحمة عن واقع مدفون تحت جبل من الكلمات والنوايا الحسنة. لقد ساهم في ميلاد رجاء في بناء كنيسة لا تضع أفضل أعضائها في ورطة كهذه.

(34) Schillebeeckx, "Dio e 'colui che verrá,'" p. 150. L. M. Alonso Schökel "La redemption oeuvre de solidarité," in *Nouvelle Revue Théologique* 93, no. 5 (May 1971): 449-72
يستدعي هنا الربّاط بين عمل المسيح الخلاصيّ والتضامن البشريّ.

في النصّ أهمّيّة دور المحبّة الأخويّة كشرط ضروريّ للاحتفال بموت المسيح وقيامته موبّخًا أهل قورنثوس أثناء اجتماعهم لإحياء ذكرى العشاء الأخير(١ قور.١١:١٧-٢٤ ؛ يع ٢: ١٤).

المحبّة الأخويّة، «الكوينونيا»[٣٥]، تلك الكلمة التي وردت في بعض أناجيل العهد الجديد، توضّح مفهوم العلاقة الأخويّة في الاحتفال بالأفخارستيّا. وقد وضع كونجار معانٍ ثلاثة لكلمة «كوينونيا»[٣٦]. المعنى الأوّل هو إشراك الآخرين في الخيرات الضروريّة للحياة على الأرض كما جاء في الرسالة إلى العبرانيّين: «ولكن لا تنسوا فعل الخير والتوزيع، لأنّه بذبائح مثل هذه يُسَرّ الله».(عب ١٦:١٣؛ رسل ٤٤:٢؛ ٣٢:٤). وهذا المعنى يشمل أيضًا أفعال السخاء والكرم تجاه الآخرين، وما جاء في رسالة بولس الرسول الثانية إلى قورنثوس: «ولكن لا تنسوا فعل الخير والتوزيع، لأَنَّهُ بِذَبَائِحَ مِثْلِ هذِهِ يُسَرُّ اللهُ». (٢ قور.١٣:٩ و ٣٤:٨؛ ورسالة روم ٢٦:١٥-٢٧). المعنى الثاني للكوينونيا يشير إلى وحدة المؤمنين بالمسيح بواسطة الذبيحة الإلهيّة كما وردت في الرسالة الثانية لأهل قورنثوس: «كأس البركة التي نباركها، أليست هي شركة دم المسيح؟ الخبز الذي نكسره، أليْس هو شركة جسد المسيح؟» (٢ قور. ١٦:١٠). والمعنى الثالث للكوينونيا وحدة جميع المسيحيّين مع الثالوث الأقدس الإله الواحد الأحد؛ مع الآب: «إن قلنا: إنّ متّحدين معه وسلكنا في الظلمة، نكذب ولسنا نعمل الحقّ»(١ يو٦:١؛ و ١:٣) - مع الابن: «أمينٌ هو الله الذي به دُعِيتُم إلى وحدة ابنه يَسُوعَ الْمَسِيحِ رَبِّنَا» (١ كور٩:١؛ ١ يو ١:٣) - ومع الروح القدس: «نِعْمَةُ رَبِّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ، وَمحبّة اللهِ، ووحدة الروح القدس مع

(35) Koinonia.

(36) "Les biens temporels de l'Église d'après sa tradition théologique et canonique", in *Église et pauvreté*, pp. 247-49.

جميعكم» (٢ قور٣:١٤؛ فيل١:٢).

ممّا سبق، يظهر بوضوح أنّ الأخوَّة الإنسانيّة قائمة على الاتّحاد القائم على الأقانيم الثلاثة. فإنّ المسيحيّين، حين يُحيون الذكرى، يعلنون الربّاط الذي يربط الأخوّة الإنسانيّة من خلال سرّ الإفخارستيّا. ولذلك فإنّ عدم الالتزام الحقيقيّ ضدّ الاستغلال والاغتراب، والعزوف عن العمل من أجل تحقيق مجتمع عادل ومُتضامِن، يجعل من الاحتفال بسرّ الإفخارستيّا مجرّد فعل طقسيّ خالٍ من كلّ مضمون. تتبنّى قطاعات كبيرة من المسيحيّين في أمريكا اللاتينيّة نظرة المحبّة الأخويّة التي تربطهم بذكرى المسيح الفادي، فكانوا أشدّ انتقادًا لأنفسهم وللكنيسة في هذا الشأن(٣٧). إنّ إحياء ذكرى المسيح هي أكثر من احتفال طقسيّ؛ إنّها فعل إيمان حقيقيّ بقبول الفداء بالحياة، على أيدي أقوياء هذا العالم، من أجل حبّ الآخرين.

### التنديد وإعلان البشارة

إنّ مهمّة الكنيسة الأساسيّة إذًا الاحتفال بفرح بعمل الله الخلاصيّ في التاريخ. ومن أجل اكتمال هذا الاحتفال، يصبح من الضرورة أن تقوم الكنيسة - بمن فيها من كهنة ولاهوتيّين وعلمانيّين ورئاسات - بمهمّة بناء الأخوّة الإنسانيّة المتضمَّنة في هذا الاحتفال، وإنّ اختلف تحقيقها باختلاف الظروف التاريخيّة.

إنّ الانتماء إلى الكنيسة في أمريكا اللاتينيّة يعني التزامًا مسيحيًّا باتّخاذ موقف واضح من الظلم الاجتماعيّ ومن العمل الثوريّ الذي يسعى إلى وضع حدٍّ لهذا الظلم وبناء

(٣٧) أعلنت مجموعة كهنة من الإكوادور: «لقد جاءت الساعة لنا نحن خدّام شعب الله في الإكوادور لكي تتّحد أصواتنا بصراخ الشعب وبصوت القدّيس بولس: لا نستطيع الاحتفال بعمل التحرير في الإفخارستيّا بهدوء، حيث يتناول الظالم والمقهور من نفس الخبز ويشربان نفس الخمر بدون أيّ مصالحة حقيقيّة».
"Declaración de la segunda convención nacional de presbíteros del Ecuador," *NADOC*, no. 204 [May 1971], p. 169.

نظام أكثر إنسانيّة. وأوّل خطوة في هذا الاتّجاه الاعتراف بهذا العمل الثوريّ الذي بدأ بالفعل، علمًا بأنّ الكنيسة مُتحالِفة مع النظام الاجتماعيّ القائم. وفي كثير من الأماكن تساهم الكنيسة في خلق «صفة القداسة» على أبشع أشكال العنف بمساندتها الأقوياء ضدّ الضعفاء. إنّ الحماية التي تتلقّاها الكنيسة من الطبقة الاجتماعيّة التي ترتبط مصالحها بالنظام الرأسماليّ القائم، جعلت الكنيسة جزءًا من هذا النظام، وجعلت بذلك الرسالة المسيحيّة عنصرًا من عناصر الإيديولوجيا الحاكمة(٣٨). إنّ المقولة السائدة التي تردّدها الكنيسة عن موقفها بأنّها لا دخل لها بالسياسة، هو شعار يهدف إلى تغطية الأمور والحفاظ على سياسة الأمر الواقع(٣٩)، فرسالة الكنيسة لا يمكن تحديدها في نظريّة مجرّدة. إنّ لدى الكنيسة إمكانات تاريخيّة واجتماعيّة فاعلة هنا والآن. جميع هذه الإمكانيّات ضروريّة للمساهمة في رسالة التحرير، وهذه الضرورة لا تنبع فقط من كونها وسائل رعويّة تتأقلم مع الاحتياجات الحاليّة للعالم، بل يجب أن تكون في قلب لاهوتها.

للكنيسة في أمريكا اللاتينيّة تأثير اجتماعيّ تتعدّد ممارسته باختلاف ظروف دول

---

(٣٨) «بدأ الوعي ينتشر في أمريكا اللاتينية، حتّى بين المسيحيّين، بأنّ المسيحيّة ساهمت في خلق الاغتراب الثقافيّ الذي نختبره اليوم. لقد عملت المسيحيّة، ولا تزال، كأيديولوجيا تبرّر سيطرة الأقوياء. لقد كانت المسيحيّة في أمريكا اللاتينيّة في خدمة النظام. كما أنّها وجّهت بطقوسها وكنائسها عدم الرضى الشعبيّ نحو عالم آخر لا علاقة له بعالم الواقع. وهكذا أحبطت المسيحيّة الاحتجاجات ضدّ النظام القامع».

*Juventud y cristianismo en América Latina*, final document of the seminar on the problems of youth organized by the Department of Education of CELAM, [Bogota: Indo-American, Press Service 1969], p. 22.

(٣٩) للردّ على الاتّهامات بأنّ الكنيسة تدخّلت في السياسة، قال مجلس أساقفة وكهنة ليما (بيرو) بالتصريح بأنّ: «كلّ فعل بشريّ له بالضرورة بعد اجتماعيّ سياسيّ. إعلان الإنجيل والشهادة له، بدون الدخول في الجوانب التقنيّة أو الحزبيّة للنشاط السياسيّ، مُرتبط بواجب إنسانيّ عميق نحو تغيير المجتمع عن طريق تعزيز تأسيس الحقّ والعدل بين الأشخاص».

Statement of May 13, 1971, in *El Comercio*, [Lima], May 14, 1972, p. 10.

القارّة[٤٠]. صحيح أنّه ما زالت هناك مساندة كنسيّة للنظام القائم، إلّا أنّنا نستطيع القول بدون مغالاة، إنّ وقائع عديدة تدلّ على أنّ هناك تغيّرًا يحدث في موقف الكنيسة، وإن كان يسير ببطءٍ شديد، ويضمّ عددًا من الجماعات الكنسيّة التي تنتمي إلى حركة التحرير. وعلى الرغم من أنّ هذا العدد قليل حتّى الآن، إلّا أنّه يتصاعد باستمرار. عمليّة التغيير هذه لن تعود إلى الخلف على الرغم من الإشكالات التي تواجهها. ولقد ساهمت المبادرات الأولى في هذه المسيرة في توفير الحلول لهذه الإشكالات، وبالطبع بدأت هذه الجماعات الكنسيّة تطرح التساؤل عن موقف الكنيسة الذي سوف يحدِّد تواصل هذه المسيرة نحو التغيير الجذريّ: هل يشمل التغيير كيفيّة استخدام الكنيسة نفوذها الاجتماعيّ لمساندة التغيير الثوريّ؟ لقد رأى البعض خطورة استخدام هذا النفوذ الذي ربّما يتولّد عنه «وصاية يساريّة»، وأنّ الكنيسة عليها أن تتخلّص من التبعيّة للسلطة السياسيّة،[٤١] وما تحمله هذه التبعيّة من أخطار. إلّا أنّنا نؤمن أنّ التوجُّه الأمثل للتخلُّص من التبعيّة للسلطة هو أن تربط مصيرها بالمسحوقين والمستغَلّين في نضالهم من أجل مجتمع تسود فيه العدالة على الجميع. ولكن جاء ردّ فعل السلطات، التي تمسك في أيديها بزمام الأمور الاقتصاديّة والسياسيّة بقوّة، فهي لن تغفر للكنيسة موقفها هذا، وسوف تسحب هذه السلطات تأييدها الذي كانت الكنيسة تتمتّع به. ولكن من جهة أخرى، وفي نفس الوقت، لم يكن التساؤل عن كيفيّة استخدام الكنيسة نفوذها الاجتماعيّ لمساندة التغيير الثوريّ

(٤٠) ملاحظات آريند ڤان لووفن (Arend van Leeuwen) التي عبّر عنه في محاضرته في بوينس آيرس والمتعلّقة بفقدان تأثير المسيحيّة في الروح الثوريّة في الغرب، لا تنطبق تمامًا على أمريكا اللاتينية.
*Desarrollo y revolución*, [Buenos Aires: La Aurora, 1967], p. 155; in English see his *Development through Revolution*, [New York: Charles Scribner's Sons, 1970].

(٤١) تلك نقطة مثيرة للجدل في أمريكا اللاتينيّة. أنظر الفصل الثامن
Assmann, *Teología de la liberación*, pp. 44-45.

تساؤلًا يشغل اهتمام الكنيسة بقدر اهتمامها بكيفية إعلانها كلمة الله الفعليّة في داخل نبض الثورة في مجتمعات أمريكا اللاتينيّة من مستغلِّين ومستغَلين؟(٤٢) كيف تستطيع الكنيسة إعلان محبّة الله للجميع بينما هي في معزل عن واقع مُجتمَعات القارّة؟ كيف تستطيع أن تندّد بنظام القهر القائم في هذه القارّة وفي نفس الوقت موقفها يناقض هذا الإعلان؟ إنّ النقد الذي توجّهه الكنيسة إلى نفسها هو أن تكون واعية للواقع الاجتماعيّ القائم، وأن تأخذ موقفًا من هذا الواقع القائم فعلًا، ولم تخلقه الكنيسة؛ ثمّ يجب أن يكون هذا الموقف التنديديّ الذي تتّخذه الكنيسة نقطة انطلاق نحو تغيير نفسها في داخل إطارها التاريخيّ.

وانطلاقًا من هذا الإطار التاريخيّ يجب على الكنيسة في أمريكا اللاتينيّة العمل على التنديد النبويّ بكلّ أشكال الظلم التي تتنافى مع جميع قيم الأخوّة الإنسانيّة والعدالة والحرّيّة. وفي نفس الوقت، على الكنيسة أن تنقد موقفها المؤيّد الذي أعطى صفة القداسة لتلك الممارسات القهريّة؛ وحيثُ إنّ الكنيسة كنيسة مرئيّة ومُعلَنة، فيجب أن يأتي تنديدها لهذه الممارسات بشكل مُعلَن وصريح. إنّ هذا التنديد من قِبل الكنيسة ربّما يكون الوحيد الذي يمكن أن يكون له وقع مسموع في خضمّ مجتمع انصاع للقمع. عندما تعيد الكنيسة تفسير الحقائق الإيمانيّة من واقع تاريخ الكنيسة في أمريكا اللاتينيّة، سوف تجعل من التاريخ محكًّا واقعيًّا تنطلق منه الكنيسة لتجديد

(٤٢) في خدمتها يجب على الكنيسة، والمجموعات التي بداخلها والتي يمكن اعتبارها في الطليعة، أن تتجنّب الميل نحو أيّ نوع من المسيّانيّة السياسيّة-الدينيّة، ذلك الخطر الذي أشرنا إليه في نهاية الفصل الأخير. كما أنّه على الكنيسة أن تكون واعية بمسؤوليّتها في هذه الأمور، كما يجب عليها أن تعي بحدود أنشطتها. كما عبّر هِكتور بورّات (Hector Borrat) : «كلّ تصرّف أو كلّ كلمة تصدر عن الكنيسة باعتبارها "تصريحًا" عن أمر سياسيّ يصبح له وزن ويُفترَض فيه الموضوعيّة من مؤسّسة لا سلطة لديها؛ إلّا أنّها ضعيفة إذ وحدَها لا تستطيع أن تحقّق ما تصبو إليه... ليست الكنيسة بديلًا للسلطة، ولكنّ ذلك لا يعني أنّها لا تشترك في العمليّة السياسيّة».
"¿La Iglesia para qué?" *Cristianismo y Sociedad*, no. 22, 1970, pp. 13-18.

حيويّ للرجاء الإنجيليّ، كما لا يجب أن تقبل الكنيسة بالتنديد نتيجة لمواقف بعينها، بل أن تصل إلى التنديد الجرئ النبويّ بالظلم الحقيقيّ. إنّه لمن أخطر الأمور التي تهدّد «تجديد» الكنيسة هو أن تعود من جديد طرفًا لإصلاحات اجتماعيّة بدون تحوّل جذريّ، وتحت شعار الإصلاح المفعَّم بطرق قمع جديدة لا تقلّ بشاعة عمّا سبقها من نظم القهر(٤٣).

إنّ الكنيسة، في وظيفتها النقديّة، ليس عليها أن تعي بخطورة التنديد اللفظيّ والظاهريّ فحسب، بل يجب أن يتجسّد هذا التنديد في الواقع العمليّ والالتزام الفعليّ. إذ إنّ التنديد النبويّ الذي تقوم به الكنيسة هو تنديد نابع من قلب النضال من أجل عالم أفضل. لقد ذكرنا من قبل أنّ إعلان الكنيسة البشارة للناس هو إعلان للحقيقة، التي يجب أن تعيشها الكنيسة أيضًا. وإن طبّقنا ذلك على واقع أمريكا اللاتينيّة، فإنّه لا يكفي أن تعلن الكنيسة تنديدها في كلمات وعظات نظريّة، بل أن يكون التنديد فعلًا وموقفًا. ولأنّ الكنيسة في أمريكا اللاتينيّة لها ثقلها الاجتماعيّ، فسوف تصل كلماتها إلى الأعماق - حينما تكون شفّافة وثاقبة البصيرة. فعندما تتحدّث الكنيسة تستطيع هدم دُعامات الماضي التي يلجأ إليها النظام القائم، وتستطيع أن تحرّك طاقات جديدة. فلقد تعرّض أعضاء من الجماعات الكنسيّة وكذلك الأفراد من المؤمنين إلى السجن وقُتِل البعض كردّ فعل من النظام القائم على خُطَب ووثائق صادرة عن الكنيسة. إنّ التنديد من خلال الكلمة لا يقلّل من شأن التنديد من خلال الفعل، بل علينا أن نكون واقعيّين فنتذكّر أنّ كلمة الله يكون لها وقع تحريريّ عندما يتمّ إعلان البشارة من الواقع الاجتماعيّ والتاريخيّ لأمريكا اللاتينيّة، لتصل إلى الالتزام الحقيقيّ في قلب مجتمع تسوده الثورة، وهذا ما يجعل مهمّة الكنيسة مختلفة

(43) See Marcel Xhaufflaire, "L'Église de demain," *Lumière et Vie* 19, no. 99 (August – October 1970): 133-54, especially pp. 139-45.

عن مجتمعات أخرى، ومسؤوليّتها أكبر بكثير.

إعلان محبّة الله لجميع البشر والدعوة إلى تضامن جميع البشر في المسيح بالروح القدس لا يتحقّق إلّا بالتنديد النبويّ بكل الأفعال التي تتعارض مع هذا الإعلان. إنّ إعلان كلمة إله الحياة، هو الاعتراف بحضور الله وبعمل الإنسان في صيرورة التاريخ البشريّ. وعندما تعلن الكنيسة الرجاء الإنجيليّ فهي تجسّد سرّ الإفخارستيا الجامعة في التاريخ كعلامة لمحبّة الله المجانيّة لجميع البشر، وعلى الكنيسة أن تبحث بعمق عن جذور اللاعدالة وحالة العسف والاغتراب التي تولّدت عن الانقسام الموجود في الأخوَّة الإنسانيّة بين البشر وهم جميعًا أبناء الله. على الكنيسة أن تعيد صياغة مفهوم الإيمان المسيحيّ انطلاقًا من صفته الإنسانيّة ووضعه البشريّ(٤٤)، فتصبح البشارة بشارة حياتيّة تعمل بروح فهم الإنجيل فهمًا حيًّا، من خلال اندماج الكنيسة الحيويّ في تاريخ شعبها والتفعيل في ذاتها، وحصول الناس على حريّاتهم الأساسيّة ومعنى المشاركة وامتلاك القدرة على الإسهام في بناء التاريخ الخاصّ بها.

ينطلق إعلان البشارة التي تنبع من قراءة متعمّقة للإطار التاريخيّ للإنسان في قارّة أمريكا اللاتينيّة من تطلّعات واحتياجات عديدة وملحّة في نفس الوقت. إنّ الوعي لوجود حالة الظلم والاستغلال، يجب أن يؤدّي إلى التنديد بهذه الحالة غير الأمينة لرسالة الله الخلاصيّة. فرسالة الكنيسة هنا هي العمل على توعية الناس بدءًا بالتعرُّف على وضعهم كمقهورين، وعدم تجاهل «التعطّش» للحريّات الأساسيّة التي حُرموا منها بسبب أوضاع القهر التي تندّد بها الرسالة الإنجيليّة. الإعلان الإنجيليّ إذًا له وظيفة التوعية، أو وظيفة «تسييس»، إذ إنّ كلمة الله موجَّهة أصلًا نحو المقهورين، وعلى الكنيسة أن تتّخذ موقفًا تضامنيًّا مع الشعب ومع وطبقات المجتمع المسحوقة.

(44) See Carlos Alvarez Calderón, *Pastoral y liberación humana* (Lima: CEP, 1970).

ومن خلال اندماج الكنيسة الحيويّ بتاريخ شعبها، سوف نستطيع أن ندرك المعنى الجوهريّ لرسالة الإنجيل التي تؤثّر في صيرورة التاريخ. إنّ إعلان كلمة الله في عزلة عن الواقع المعيش سوف يُفقِد كلمة الله وقعها التحريريّ وبُعدها المليء بالرجاء[٤٥]، «كلمة الله المخلّصة التي تغسل جراحنا وتعوّضنا عن خسائرنا» كما وصفها خوسيه ماريا أرجيداس[٤٦].

منذ عدّة سنوات دعا الكاردينال باتشيلّي، (البابا بيّوس الثاني عشر فيما بعد) إلى إعلان البشارة الإنجيليّة بطريقة «التمدين»؛ ومعروف أنّ البابا كان من أكبر المعارضين لرؤية يسوع المسيح من منطلق سمته البشريّة، ولذلك فهو فوق كلّ شبهات «العلاقة الأفقيّة». ولقد لاقت دعوته للتمدين تأييد السلطة الكنسيّة. إلّا أنّ إعلان البشارة بطريقة التمدين في الأوضاع التي تسود أمريكا اللاتينيّة لا تتّفق وتاريخ القارّة. ولذلك وجّه الفكر اللاهوتيّ في القارّة الكنيسة إلى ضرورة إعلان الرجاء الإنجيليّ عن طريق «التسييس». ولكنّي أشكّ أنّ هذه الصياغة «التسييسيّة» سوف تلقى نفس التأييد الذي حصل عليه مفهوم «التمدين». فربّما اعتبرها البعض مهينة للنصّ المقدّس الذى تحويه رسالة الإنجيل ومحاولة «أنسنتها» أو تجريدها من جوهرها «الأزليّ». قد نستطيع تفهّم هذا التخوّف إلى حدّ ما، إذ إنّ رؤية البعض

(٤٥) بدأ النشاط الرعويّ في أمريكا اللاتينيّة يتّجه أكثر فأكثر نحو هذا الاتّجاه. أنظر:
Segundo Galilea, *La vertiente politica de la pastoral* (Quito: Instituto Pastoral Latino-americano, 1970), pp. 7-16.

يقول يوهان بابتست مِتْس: «يجب أن ندرك أنّ الكنيسة من حيث إنّها ظاهرة تاريخيّة-اجتماعيّة، دائمًا لها بعد سياسيّ. هكذا الحال حتّى قبل وضع أيّ معايير تنظّم أنشطتها وقبل أن تأخذ أيّ موقف تجاه أمر معيّن. يتبادر إلى الذهن ما يحدث عادة حيث الكنيسة تكون، أو يجب أن تكون، "محايدة". ذلك يجعل الكنيسة تفتقد الحكم الناقد، أو يجعلها تخدم التحالفات السياسيّة القائمة».
J. B. Metz, "Presencia de la Iglesia en la sociedad,"in *Concilium*, [December] 1970, p. 248.

(46) Jose Maria Arguedas.

ما زالت رؤية غير مطابقة للواقع، وبعيدة عن الفضاء السياسيّ للعصر، اعتقادًا منهم أنّ ما يحدث من غليان ثوريّ في أمريكا اللاتينيّة لا يتعدّى كونه صراعًا بين تحزّبات قوميّة. ما عارضه البعض في تسييس بشارة الإنجيل انطلاقاً من التخوّفات التي ذكرناها، قوبل بهجوم شديد من قِبل أصحاب الامتيازات، لأنّه توجّه سوف يجعل الأغلبيّة المقهورة في شعوب أمريكا اللاتينيّة تدرك أنّ رسالة الحبّ الكليّ النابعة من الإنجيل لها بعد سياسيّ وتنمّي وعيهم، وبالتالي يتفعّل هذا الوعي في الفضاء السياسيّ. لقد أيّد أصحاب الامتيازات طريقة «التمدين» لأنّها تعزّز معايير حضاريّة وثقافيّة وقيماً أخلاقيّة تنادي بكرامة الإنسان، إلّا أنّه نداء عامّ لا يطالب الالتزام من أجل تحقيق هذا النداء على أرض الواقع. أمّا طريقة «التسييس»، أي «إنماء الوعي» الذي يفضح «العنف المؤسّسيّ»، فهو مرفوض. إنّ شعار التسييس الذي يُمكّن أصحاب الامتيازات والسلطة على الأقلّ من الإشارة إلى المقهور بأنّه إنسان، هل هذا الشعار أقلّ تحضّرًا أو غير أخلاقيّ؟. لقد كان جيراردي مُحقًّا عندما قال: «إنّ العنف المؤسّسيّ يتّفق عامّة مع النفاق المؤسّسيّ»[٤٧].

عندما نُبشّر الناس بالإنجيل، فنحن نعترف بوجود البعد السياسيّ في الإنجيل كلّه، دون أن نحوّله إلى مجرّد سياسة. بل نحن في قناعة أنّ إعلان الخبر السار هو إعلان لرسالة الحبّ الكلّيّ الموجّهة إلى المنبوذين والمهمّشين عن نسيج المجتمعات الأمريكيّة اللاتينيّة.

إنّ هذا البعد الخاصّ بالتوعية النابعة عن بشارة الإنجيل، والذي يرفض كلّ ما هو عقيم، سيَفرض على الكنيسة، كمؤسّسة وكشعب، أن تجد أساليب جديدة في العمل الرعويّ. وهذه الأساليب يجب أن تتّجه نحو المقهورين في داخل الدول التي

---

(47) Girardi, "Amore cristiano e violenza rivoluzionaria," "*La violenza dei cristiani* (Assisi: Cittadella, 1969), p. 110.

لم تتحرّر بعد من استغلال نظام تكوّن أصلًا لخدمة أصحاب المصالح. وفي غالب الأمر سوف يكون الفقراء والمطحونون أنفسهم هم الذين سيجدون هذه الأساليب الجديدة للعمل الرعويّ من أجل خدمة الذين لا صوت لهم في داخل الكنيسة، والذين من أجلهم جاء المسيح(٤٨). ويجب الإشارة إلى أنّ التنديد الذي نتحدّث عنه ليس بالأمر العارض، فالتنديد بالوضع الظالم عنصر من عناصر الوعي الإنجيليّ، وسوف تؤدّي مشاركة الفقراء والمقهورين إلى تغيير وجه الكنيسة نفسها وتغيير بنياتها وطريقة تعليمها؛ فتصبح كنيسة معبّرة عن مصالح الفقراء والمقهورين وأمينة لروح الإنجيل. ولا «يحتكر» تفسير الإنجيل أصحاب السلطة من حكّام ورجال دين تابعين لهم كما كان يحدث.

إلّا أنّنا، على وعي بالغ من خطورة التحّول إلى مجرّد «إيديولوجيا ثوريّة» تتعرّض لها البشارة المسيحيّة. ومع ذلك، نرفض أن نجعل هذا الخطر مبرّرًا لدفن الرؤوس في الرمال، بل يجب علينا ألّا نخشى المواجهة من خلال النقد والتحليل المتعمِّق للأسباب التي جعلت البشارة تنحصر في داخل إيديولوجيا. ربّما يكون أهمّ الأسباب هو التعليم الكنسيّ الذي جرّد النصّ المقدّسِ من بعده السياسيّ. ولن يساند بالتأكيد المتخوّفون النقد والتحليل، خاصّة لأنّهم أوّل من وظّف هذا البعد الإيدولوجيّ واستغلّوا الدين في تبرير تجاوزاتهم السياسيّة والاجتماعيّة. كما إنّنا لا نتوقّع أن يأتي النقد والنصح من المتشدّدين الذين تحدّثوا عن ضرورة العلاقة الروحانيّة- العَموديّة - مع الله بينما علاقتهم مع الناس علاقة «أفقية» بحتة تتعارض مع رسالة الإنجيل كما قدّمها يسوع وأعلنها. إنّ الروحانيّة الصحيحة تنبع من صميم التاريخيّة، من التزام

(٤٨) «ما من كنيسة وُلِدَت في قلب الاستبداد والتهميش».
Pedro Negre, "Biblia y liberación," *Cristianismo y Sociedad*, tercera y cuarta entrega, [1970], p. 70.

مسيحيّ يتجسّد في «الهُنا» والآن[٤٩]. لقد اعتبر الأبّ شينو «إعلان البشارة تجسيدًا لكلمة الربّ في الزمن. وزمن الآن هو زمن مظلم وشاقّ للذين يتساءلون كيف يكون الله حاضرًا فيه».

إنّ عمليّة التنديد وإعلان البشارة سوف يقابلها أشكال عديدة من النقد، وعلى الكنيسة أن تتفحّص في كلِّ آنٍ علامات الأزمنة وتُفسّرها على ضوء الإنجيل، فتستطيع أن تُجيب بصورة ملائمةٍ لكلِّ جيل، على أسئلة الناس الدائمة حول معنى الحياة الحاضرة والمستقبَلة، (وثيقة فرح ورجاء رقم ٤). ولن نستطيع التأكُّد من صحّة شكل التفحّص النقديّ وانطباقه على الأوضاع، إلّا من خلال المحاولة والخطأ[٥٠] في معالجة قضايا مُلحّة يفرضها الواقع، ويصعب تحديد الإيجابيّات الجاهزة والمُطلَقة على مواقف ما زالت جارية على أرض الواقع. المطلوب فقط هو أن تكون البشارة دائمًا أمينة لروح الإنجيل من أجل مواجهة هذا الزمن. والفكر اللاهوتيّ لا يستطيع أن يتبلور بشكل أفضل إلّا بعد تجسيد روح الإنجيل في المواقف الجزئيّة هذه.

إنّ التردّد في مواجهة هذه الأوضاع الصعبة لا ينبغي أن يقود في النهاية إلى تجاهل هذه الأوضاع، أو عدم اتّخاذ موقف واضح منها، بل على الكنيسة أن تتمسّك بالهدف النهائيّ الذي رسمه الله، وهو أنّ بشارة الإنجيل التي يتجلّى فيها هي انفتاح تاريخ

(49) See Hector Borrat, "¿La Iglesia para qué?," pp. 26-29.

(٥٠) «يتغيّر الأسلوب بتغيّر الموقف. ففي التعليم الرسميّ للكنيسة ما ستقدّمه سيكون مرتبطًا بموقف معيّن في ظروف محدّدة. المسألة مسألة ارتكاز على المستوى التاريخيّ بدون الادعاء بأنّ هناك مبادئ نظريّة صارمة تُطبَّق على أي ظرف. فبدلًا من التقليل من شأن قيمة عمل السلطات الكنسيّة ذلك الأمر سيجعلها تثمر بشكل أكبر. نصّ مجلس الأساقفة المنعقد في ميديين خير مثل على محاولة تفسير كلمة الله اليوم في موقف معيّن، وإعلان الكلمة في وقته وفي غير وقته». ويكتب سخلبيكس في مقال ذكرناه سابقًا حول هذا الموضوع: «يَسري هذا التصريح المحدَّد "الهنا والآن" المرتبطين بالجماعة الكنسيّة».
Schillebeeckx, "The Magisterium and the World of Politics," *Concilium* 36, p. 37.

البشريّة على المستقبل كما وعد الله وكما يتجلّى في عمل الله الحاضر. هذا من جانب، وعلى الجانب الآخر سوف يتجلّى الرجاء الإنجيليّ في كلّ عمل بشريّ نحو تحقيق الأخوَّة الإنسانيّة والسلام العادل الشامل لجميع البشر. بهذا المعنى للرجاء الإنجيليّ سوف تتأكّد الكنيسة بأنّ كلّ عمل بشريّ لا يصل إلى تمام نضجه، وأنّ أمام كلّ مرحلة تتوفّر إمكانيّات واسعة للتقدّم نحو الكمال، «الذي يتمّمه طابع رسالة المسيح النبويّ في توجّهه الأخرويّ. وأنّ التاريخ لم يصل بعد إلى نهايته الأخرويّة»[٥١]. إنّ تأكيد الكنيسة على أنّ بناء الأخوَّة الإنسانيّة أمر ممكن تحقيقه، سوف يجذّر الالتزام المسيحيّ باللحظة التاريخيّة التي يعيشها. فالتاريخ هو الإطار الوحيد الذي تجسّد، وما زال يتجسّد فيه حبّ الله للإنسان، وهو الإطار الوحيد الذي يتقبّل فيه الإنسان هذا الحبّ الإلهيّ ويتطلّع إليه[٥٢]. إنّ كلّ محاولة للهرب من مكافحة العنف والاغتراب اللذين تمارسهما السلطة الطاغية لهو عدم أمانة لله. فمعرفة الله تعني العمل من أجل العدالة بين الناس. ليس هناك سبيلاً آخر لمعرفة الله.

## الإيمان والصراع الاجتماعيّ

فتح المجمع الفاتيكانيّ الثاني بابًا لا يمكن إغلاقه مرّة أخرى: هذا الباب هو ضرورة انفتاح الكنيسة على العالم. إنّ اللحظة التاريخيّة التي تعيش فيه الكنيسة لحظة مليئة بأشكال عديدة للصراع: بين الأفراد، وبين المجموعات البشريّة، وبين الطبقات الاجتماعيّة، وبين المجتمعات العِرقيّة، وبين الدول. وارتبط الصراع أيضًا بأشكال

---

(51) Lucio Gera, "Reflexión teológica", *Sacerdotes para el Tercer Mundo* (Buenos Aires: Ed. del Movimiento, 1970), pp. 141-142.

(٥٢) أشار سخلبيكس إلى وظيفة الإيمان المزدوجة فهي تجعل المدينة البشريّة أمرًا جذريًّا ونسبيًّا، انظر:
Schillebeeckx, "Foi chrétienne et attente terrestre", *L'Église dans le monde de ce temps* (Tours: Mame, 1967), pp. 151-58. See also W. Kasper, "Faut-il encore la mission extérieure?" *Église et Mission*, no. 180 (October 1970), pp. 180-92.

عديدة للعنف. ولقد أوضح مؤتمر مديّين التوجّه الذي تبنّاه أساقفة أمريكا اللاتينيّة وبمساندة الكنيسة الرسميّة، أي التوجّه التفضيليّ نحو الفقراء[٥٣]. وعند الحديث عن «الفقراء، فأعني جميع الذين تأثّروا سلبًا من الناحية الاجتماعيّة والاقتصاديّة نتيجة لنظام سياسيّ معيّن ونتيجة للوقائع التاريخيّة الخاصّة بالدول وبالمجتمعات»[٥٤].

وبرزت إلى السطح تساؤلات عديدة: كيف تستطيع الكنيسة أن تعيش مبدأ شموليّة الحبّ المسيحيّ في خضمّ هذا الواقع بكلّ ما يعجّ فيه من صراعات يصحبها العنف في معظم الأحيان؟ كيف تستطيع الكنيسة إقامة التصالح بين شموليّة الحبّ المسيحيّ والتوجّه التفضيليّ نحو الفقراء والمهمّشين والطبقات المستغَلّة والمجموعات العِرقيّة المُضطَّهَدة؟ تمثّل كلّ هذه التساؤلات مشكلة حقيقيّة أمام تطبيق وحدة الكنيسة. كيف نستطيع أن نعيش وحدة الكنيسة في داخل تاريخ مسحوق نتيجة للصراعات الاجتماعيّة؟ هذه هي المتطلّبات التي لا نستطيع التهرُّب منها. فهي متطلّبات تؤرّق الضمير المسيحيّ في كلّ مكان، إلّا إنّها متطلّبات مُلحّة فيما يخصّ الأوضاع في أمريكا اللاتينيّة، هذه القارّة التي يعتنق أغلب سكّانها الإيمان المسيحيّ والتي يعاني أغلب سكّانها من الفقر المدقع. وربّما يكون من أكثر الأمور إلحاحًا ضرورة وجود أساليب جديدة في المجال الرعويّ الذي ينبع من المعايشة اليوميّة للبشارة الإنجيليّة.

إذا أردنا مواجهة هذه التحدّيات بشكل صحيح، فعلينا باديء ذي بدء أن نعترف بوجود هذه الصراعات التي يعيشها العالم، وأنّنا نريد تغييره بالفعل. حينما نبدأ البحث

---

(٥٣) هذا التصريح لا يخصّ أمريكا اللاتينية وحدها؛ أنظر مثلًا التقرير النهائيّ لسينودس الأساقفة غير العاديّ عام ١٩٨٥. مصطلح «الفقراء» يشمل واقعًا معقّدًا. لعلّ أفضل طريقة لوصف هذا الواقع القول بأنّ الفقراء هم أولئك غير المهمّين، الذين لا يقيم لهم المجتمع أيّ اعتبار والذين تُغتصب أدنى حقوقهم مثل الحرّيّة والعدالة. عندما أتحدّث عن الصراع الاجتماعيّ فإنّي أنبّر على عامل الانتماء إلى تجمّع اجتماعيّ، فهذا ما يجعل الأمر صعبًا.

(٥٤) في خطاب افتتاح مؤتمر پويبلا تحدّث البابا يوحنّا بولس الثاني عن «الميكانيزمات التي ... تؤدّي علي المستوى العالميّ إلى تزايد ثروات الأغنياء على حساب تزايد فقر الفقراء » (III.4).

في هذه المسألة، دعوني أؤكّد، أوّلًا، على أنّنا لا نستطيع أن نُسلِّم بأنّ الصراع القائم بين البشر أمرًا عاديًّا، فهذا يتنافى مع جميع القيم سواء الأخلاقيّة أو الدينيّة، بل إنّه من أشدّ الجوانب المأساويّة في حياة البشر، ويجب البحث عن أسباب هذه الصراعات من أجل التغلُّب على كلّ محاولات الإبقاء على هذه الصراعات. علينا الاعتراف بأنّ الصراع الطبقيّ، وهو من أقبح أشكال الصراع الاجتماعيّ وأقدمها في تاريخ البشريّة، هو واقع قائم[٥٥]. وإلقاء نور الإنجيل على هذا الصدام بين البشر سوف يتطلّب التزامًا مسيحيًّا ينطلق من الإيمان بالمحبّة الإلهيّة لجميع البشر. أولًا عندما نعترف بأنّ الصراع الطبقيّ هو واقع اجتماعيّ، فهذا لا يعني تقبّله بدون نقده[٥٦]، بل يجب أن يخضع إلى التحليل العلميّ؛ والعلم نفسه عقل ناقد بامتياز. جميع العلوم الاجتماعيّة، بجانب الخبرات اللامتناهية للضمير الفطريّ، أقرّت أنّ العالم في حالة ظلم اجتماعيّ، تعاني فيه الأقلّيّات العِرقيّة الاضطهاد، والطبقات الكادحة الاستغلال، وتُحتقَر فيه الثقافات، وتعاني فيه المرأة «القهر المزدوج والتهميش المزدوج».

وعندما ننظر إلى جنوب أفريقيا، وشمال إيرلندا، وبولندا، وجوتيمالا، وكوريا، كلّها دول يتسبّب فيها العامل الاقتصاديّ بالأخصّ، في الصراع الطبقيّ بين المجتمعات، بجانب الظروف التاريخيّة الخاصّة بكلّ دولة.

الصراع القائم بين الطبقات الاجتماعيّة واقع قائم، وعلى المسيحيّ أن يعمل من

(٥٥) في رسالة شهيرة يقول كارل ماركس: «لا يعود إليّ شرف اكتشاف الطبقات في المجتمع المعاصر ولا الصراع بينهم. فمنذ فترة طويلة قبلي قام المؤرّخون البرجوازيّون بوصف التطوّر التاريخيّ لهذا الصراع الطبقيّ، كما قام علماء الاقتصاد البرجوازيّورن بدراسة استقلاله الاقتصاديّ». يعتَبر ماركس أنّ مساهمته تمثّلت في أنّه أظهر العلاقة بين هذا الواقع والعوامل الاقتصاديّة (وديكتاتوريّة البروليتاريا).

(letter to J. Weydemeyer, March 5, 1852, in Karl Marx and Friedrich Engels, *Études philosophiques* [Paris: Éditions Sociales, 1961], p. 151).

(56) *Dialogos en el Celam* (Bogota, 1974), pp. 89-90.

أجل إزالة أسباب الصراع في ضوء رسالة المحبّة الإنجيليّة.

اعترف الأساقفة الفرنسيّون بحقيقة الصراع الطبقيّ في عام ١٩٦٨ في رسالة موّجهة من أجل الطبقة العاملة، جاء فيها:

إنّ قهر العمال شكل من أشكال الصراع الطبقيّ، لأنّ الذي يمارس القهر هنا هم المسيطِرون على الاقتصاد. إنّ الصراع الطبقيّ واقع لا يمكن إنكاره. فإذا بحثنا عن المسؤولين عنه، فإنّنا نراه في جميع الذين يتركون الطبقة العاملة، بشكل إراديّ، في موقف الظلم، وفي جميع المعارضين لترقيتها الاجتماعيّة، وجميع الذين يحاربون المجهودات التي تقوم بها لتُحرِّر نفسها. وعلى الرغم من أنّ هذا لا يُبرِّر ردود الفعل العنيفة أو الكراهية من قِبل الطبقة العاملة، إلّا إنّ «الكفاح من أجل العدالة» (استخدم هذه العبارة البابا پيّوس الثاني عشر) الذي تقوده الطبقة العاملة هو التزام نحو الإله الحيّ وقصده الخلاصيّ[٥٧].

في الرسالة العامّة للبابا يوحنّا بولس الثاني عن العمل البشريّ، يعترف البابا بأنّ هناك صراعًا قائمًا بين الطبقات لا يمكن إنكاره، وفي نفس الوقت رفض واضح للعنف والكراهية للأشخاص المسؤولين عن توّلد هذا الصراع[٥٨]. فجاء الجزء المعنون «النزاع القائم بين العمل ورأس المال» معبِّرًا:

يعرف الجميع أنّ قضيّة العمل طرحت، طوّال هذه الحقبة، التي لم تنته بعد، بسبب النزاع الحاد الذي نشب، مع التقدّم الصناعيّ، «بين جماعة رأس المال وجماعة

(57) Letter signed by Alfred Ancel, Auxiliary Bishop of Lyon, in *Documentation Catholique*, vol. 65, no. 1528 (November 17, 1968), p. 1950.

(٥٨) عندما تصف وثيقة ميدلّين التوتّرات الاجتماعيّة في العمل في أمريكا اللاتينيّة، تقول إنّ المعارضة أكثر شدّة «في تلك البلدان الموسومة بطبقيّة مزدوجة واضحة، حيث قلّة تملك الكثير (ثقافةً وثروة وقوّة ومكانة)، وحيث تملك الأغلبية القليل جدًّا»

("Peace," 3).

العمل »، أي من جهة بين جماعة أقلّ عددًا ولكنّهم أقوياء، من ملتزميّ أعمال ومالكيّ أو ضابطيّ وسائل الإنتاج – ومن جهة أخرى عدد أكبر من الناس الذين لا يملكون شيئًا من وسائل الإنتاج هذه، ولم يكونوا يساهمون إلاّ بعملهم. (العمل البشريّ رقم ١١)[٥٩]

ويشير البابا في نفس الرسالة إلى مساوئ النظام الرأسماليّ والذي أدّى إلى هذا الصراع، قائلًا: «من هنا نشب النزاع: عُمّال كانوا يقدِّمون عملهم ويضعون قواهم في تصرُّف جماعة أرباب العمل، بينما كان هؤلاء، بدافع إحراز أكبر قسط ممكن من الربح، يعملون على تخفيض الأجر المستحقّ للعمّال لقاء عملهم إلى أدنى حدٍّ ممكن». لقد أكّد البابا في رسالته في فقرات لاحقة أنّ الصراع القائم صراع حقيقيّ- غير مصطنع – مُعبّرًا عن تنديد إنسانيّ واعٍ لوضع قائم و ملموس :

وبديهيّ أنّه عندما يجري الكلام على الخصومة القائمة بين العمل ورأس المال، لا يجري على مبادئ تفكير مجرّدة ولا على «قوى نكرة» لها فعلها في الإنتاج الاقتصاديّ، بل يتجاوز هذه المبادئ إلى أشخاص وراءها أحياء من لحم ودم، منهم من يتعهّدون قيادة الأعمال وهم يملكون هذه الوسائل أو يمثّلون من يملكها. (المرجع نفسه –رقم ١٤)

توضّح رسالة البابا أنّ قضيّة الملكيّة في ضوء الرسالة الإنجيليّة عمل صالح من أجل العمل، إلّا أنّ مفهوم العمل في عالم اليوم أصبح نزاعًا اجتماعيًّا لا تستطيع الكنيسة إغفاله، «إذ إنّ مسيرة العمل التاريخيّة... قد تجاوزت اليوم ولا شكّ المبادئ التي منها انطلقت» (نفس المرجع).

وثانيًا لا تستطيع الكنيسة، وهي تعيش في المجتمع، أن تتجاهل الصراع الطبقيّ

(59) *Laborem Exercens.*

الحاضر[٦٠]. وفي مثل هذه الظروف تصبح وظيفة الجماعة المسيحيّة المكافحة بشكل جذريّ للأسباب العميقة للانقسامات بين البشر، والاشتراك بشكل فعّال في إزالتها. إنّ الوحدة البشريّة غير ممكنة إلّا من خلال السلام والعدالة الفعليّة للجميع.

لقد ذكرتُ في الباب الثالث من هذا الكتاب أنّ الوعي بأنّ الصراع الحاضر عبر التاريخ لا يعني أن نتقبّله كقانون تاريخيّ وجب الخضوع له، بل بالعمل على إزالة أسباب هذا الصراع بشكل جذريّ من أجل تحقيق السلام والعدالة لجميع البشر[٦١]. ارتباط السلام بالعدالة موضوع جوهريّ في الكتاب المقدّس، الذي يعلن لنا أنّ السلام الحقيقيّ لا يمكن تحقيقه إلّا من خلال تحقيق العدالة لجميع البشر. جاءت المقدّمة في وثيقة مديّين عن السلام بكلمات اقتبسها السينودس من البابا بولس السادس: «إذا كان «النموّ الشامل للشعوب هو اسم السلام الجديد»، فحالة اللاعدالة التي تؤجّج الصراعات في أمريكا اللاتينيّة النامية هو استمرار للأذى الكبير الذي يطال الحقوق البشريّة الأساسيّة والذي يتحالف ضدّ هذا السلام» (الرسالة العامّة «السلام على الأرض»١).

هذه الانقسامات، التي تتفاقم إلى حدّ الصراعات، تمثّل الحياة اليوميّة في أمريكا اللاتينيّة. الجماعات المسيحيّة نفسها تخضع بالفعل إلى هذه الانقسامات الاجتماعيّة. إلّا إنّه من المؤسف أنّ هذه الاعتبارات ما زالت غائبة في الدراسات اللاهوتيّة ولا يمكن التوفيق بين الوحدة الكنسيّة وبين الحبّ المسيحيّ الشامل بالشكل اللاهوتيّ

(٦٠) يواجهنا في الحقيقة "واقع اجتماعيّ"، وأنا أتكلّم بالتحديد عليه "كواقع اجتماعيّ". لهذا السبب، ما أقوله ليس له أيّ علاقة بأيّ مقاربات فلسفيّة تتحدّث عن الصراعات الاجتماعيّة وبشكل أخصّ صراع الطبقات "كقوّة توجّه التاريخ" أو "كقانون للتاريخ".

(٦١) أنظر الفقرة المعنونة «طرح المشكلة» في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

التقليديّ فيأتي التفكير اللاهوتيّ يتلمّس طريقه أو يأتي بشكل تبريريّ(٦٢). إلّا إنّ اختلاف الشكل النقديّ لا يجب أن يبرّر الاتّجاهات التي تقف موقف الهروب من الواقع. بل على العكس، إنّ انطلاق عمل الكنيسة من الظروف القائمة سوف يساهم في الإجابة على تحدّيات الواقع التي تواجهها الجماعات المسيحيّة.

تُعلن الرسالة الإنجيليّة محبّة الله لجميع البشر، وتدعونا إلى محبّة الآخرين كما أحبّنا الله. إلّا أنّ القبول بالدخول في خضمّ الصراع الطبقيّ يعني التوجّه بشكل خاصّ نحو بعض الناس. إذ عندما تعمل الكنيسة، مؤسّسة وشعبًا، من منطلق القناعة بأنّ السلام الحقيقيّ لا يتحقّق إلّا من خلال العدالة للجميع، تمثّل هاتين الحقيقتين تحدّيًا حقيقيًّا يجب أن يقود المسيحيّين إلى معايشة هذه المحبّة من خلال التضامن مع الضعفاء في داخل المجتمع، وهذا الموقف التضامنيّ لا يعني أنّنا نعزّز الصراع القائم، بل أن نحبّ الضعفاء بدفاعنا عن أبسط حقوقهم الإنسانيّة، وأن نحبّ الطغاة من أجل تحريرهم من الطغيان نفسه. ولا شئ يستطيع تدمير هذا الطغيان تدميرًا جذريًّا إلّا المحبّة(٦٣).

عندما نؤكّد على شموليّة الحبّ، فنحن لا نعبّر عن فكرة ذهنيّة مجرّدة، إذ إنّ شموليّة الحبّ يجب أن تعمل بحيويّة ديناميكيّة في داخل الأنسقة التي نعيش فيها. التزام الحياد في هذا الصراع، غير ممكن، ولا نستطيع أن نأخذ موقفًا محايدًا أمام الفقر، وأمام احتياجات الفقراء التي تولَّدت نتيجة هذا الفقر؛ وحينما تتجاهل الكنيسة

(٦٢) إنّ تاريخ الفكر اللاهوتيّ بشأن الحرب التي تقضي على البشر مثال معبّر على ما أقصده. فاللاهوتيّون الأوربّيّون لديهم خبرة عميقة ومباشرة في هذا المجال، فالعديد من الأشخاص في أماكن أخرى من العالم لا يفهمون دائمًا الأمر في جميع تفاصيله. وعلى الرغم من ذلك، لم يكن الفكر الأوربّيّ مُرضيًّا دائمًا لما في الموضوع من مزالق وحساسيّة. هناك أمثلة لما أقصده نجدها في مواقف الأسقفيّات في أمريكا الشماليّة وأوربّا بشأن الأسلحة النوويّة.

(63) See *Laborem Exercens*, 11.

الاعتراف بهذا الصراع، فإنّها، بشكل موضوعيّ، تنحاز إلى جانب حالة اللاعدالة والقهر اللذين يحدثان في وسطنا(٦٤). الموقف الذي تتّخذه الكنيسة يجب أن يكون وفيًّا لرسالة الإنجيل.

في الرسالة العامّة «العمل البشريّ» تحدّث البابا يوحنّا بولس الثاني عن التفاوت الطبقيّ «هذا الانحراف الذي نشأ في القرن التاسع عشر، وتسبّب في احتدام المقاومة الاجتماعيّة العُمّاليّة المشروعة في كلّ ما يتعلّق بالشأن الأخلاقيّ الاجتماعيّ». ويواصل البابا كلماته مشيرًا إلى التزام الكنيسة: «وتشعر الكنيسة بأنّها مُلتزمة للغاية بهذه القضيّة لأنّها تعتبرها رسالتها وخدمتها الخاصّة، وبرهان أمانتها للمسيح، بحيث تكون حقًّا كنيسة الفقراء»(رقم ٨)(٦٥).

وبالنظر إلى خبرة الكنيسة في أمريكا اللاتينيّة، تظهر ضرورة التضامن مع الحركات العُمّاليّة ومع الذين «يعانون مساوئ امتهان كرامة العمل البشريّ من جرّاء تقلّص فرص العمل (بسبب آفة البطالة)» (العمل البشريّ- رقم ٨). ونحن على وعي بالثمن الذي دفعه كثير من المسيحيّين بسبب تضامنهم هذا انطلاقًا من إيمانهم برسالة المسيح الفادي. وأريد أن أؤكِّد هنا أنّ الحبّ التفضيليّ للفقراء الذي أتحدّث عنه هنا، ليس تحزّبًا اختياريًّا لإيدولوجيا معيّنة أو إلى برنامج سياسيّ بعينه. فهذا الجزء خاصّ بالعلمانيّين في مبادراتهم الخاصّة في المجتمع، وأن ينجزوا مُهمَّتهم آخذين في الاعتبار غاية الكنيسة التي بدورها تبشِّر بكلمة الله كما عَلّمَها المسيح وعاشها.

تعلن بشارة الإنجيل محبّة الله لجميع البشر بدون استثناء، وعندما أتكلّم عن التَحيُّز

(64) Karl Lehmann, "Problemas meteodologicos y hermeneuticos de la teologia de la libo eracion" in *International Theological Commission, Teologia de la liberacion* [Madrid: BAC 1978], p. 37.

(٦٥) قمت بتحليل هذه النقطة في:
"El Evangelio del trabajo," in *Sobre el trabajo humano*, Lima: CEP, 1982.

التفضيليّ للفقراء، هذا لا يعني أن نُخرج الطرف الآخر في هذا الصراع الاجتماعيّ من دائرة هذا الحبّ الشامل. .فرسالة المحبّة الإلهيّة تشمل «محبّة الأعداء» أيضًا. إنّ الانقسامات التي نجدها في هذا المجتمع تولّدت عنها حركات معارضة في داخل عناصر المجتمع المختلفة من مجتمعات عِرقيّة، وثقافيّة، وكلّها تطالب باحترام كرامة الإنسان[٦٦]. لقد أحبّ الله جميع البشر، ويريد منّا أن نتوجّه دائمًا نحو الآخر.

لا شكّ أنّ الصراع الذي يشهده المجتمع ينعكس على الكنيسة، وخصوصًا الكنيسة في المجتمع الأمريكيّ اللاتينيّ حيث تعيش الكنيسة في مشاركة فعليّة في داخل الواقع الاجتماعيّ، وهذه التوتّرات الاجتماعيّة تؤثّر في جميع أعضائها، في شعب كنيسة الله.

انعكست هذه التوتّرات في الوثائق التي تقدّم بها اتّحاد المجالس الأسقفيّة في أمريكا اللاتينيّة، وجاءت موجَّهة بصدد بعض المسيحيّين الذين يشغلون مناصب سياسيّة واقتصاديّة في جهاز النظام القائم. ووجّه الأساقفة النقد لهؤلاء بأنّهم استغلوا سلطتهم في تهميش واستغلال إخوتهم وأخواتهم. ولم يستجب هؤلاء لاستنكار الكنيسة لتلك الأعمال التي تتنافى مع القيم الأخلاقيّة والرسالة الإنجيليّة. فجاء الحرمان الكنسيّ قرارًا يتّخذه مجلس الأساقفة أو أساقفة الدول المعنيّة (مثلما حدث في بارجواي والبرازيل وشيلي). على الرغم من أنّ الحرمان الكنسيّ جاء في حالات استثنائيّة، وفي معظم الحالات يُصدر الأساقفة العقوبات الكنسيّة الأخرى، إلّا أنّ هذا الاستنكار الفعليّ يعكس دور الكنيسة أمام هذا الصراع على المستوى السياسيّ والاقتصاديّ أيضًا. ومع ذلك يجب ألّا ننسى أنّ تلك الإجراءات الكنسيّة لا تعني أنّ الكنيسة أخرجت هؤلاء الذين انعطفوا عن طريق الحقّ من دائرة المحبّة.

---

(66) See *Laborem Exercens*, 20.

إنّ حضور الكنيسة في العالم يعني أيضًا حضور العالم، بكلّ توتّراته المزعجة، في داخل الكنيسة. وعندما يكون المسيحيّون جزءًا من هذه الانقسامات الاجتماعيّة، تصبح مسؤوليّة الكنيسة أكبر في كرازتها من أجل تحقيق الأخوَّة الإنسانيّة. ولا تقلّ مسؤوليّة الكنيسة ضرورةً من أجل تحقيق وحدتها أمام هذا الصراع الطبقيّ، والذي يتطلّب من الكنيسة معالجته بشجاعة ووضوح.

يتحدّث الفصل الأوّل من الدستور العقائديّ عن الكنيسة في المسيح بمثابة سرّ، أي العلامة والأداة في الاتّحاد الصّميم بالله ووحدة الجنس البشريّ برمّته. وتوضّح الكنيسة بوجه أدقّ، لمؤمنيها في العالم أجمع، طبيعتها الذاتيّة ورسالتها الجامعة (دستور عقائديّ في «الكنيسة» ١). ولذلك فإنّ على الكنيسة أن تمكّن الناس من أن يحقّقوا هم أيضًا وحدتهم، مؤكِّدة على أنّ «هذه الوحدة لا تتحقّق من دون تحقيق العدالة للجميع أوّلًا»[٦٧]. إنّ الأحوال الراهنة من انقسامات في العالم، تتطلّب مشاركة الكنيسة، بكلّ من فيها من رهبان وراهبات، ورعاة وعلمانيّين، في الكفاح من أجل الاقتلاع الجذريّ لأسباب هذا الانقسام المجتمعيّ، حتّى تصبح علامة حيّة تحقّق وحدة الكنيسة بمحبّة الله الشاملة.

يكشف لنا إنجيل يوحنّا الفصل ١٧ عمّا في قلب المسيح من اشتياقات نحو الكنيسة، يحملها فيه كأعضاء جسده المقدّس، لا تفرّقها قوى الشرّ. وهو يُصلّي إلى الآب من أجل أن نكون واحدًا فيه، كما كان هو في الآب. هذه الصلاة هي صلاة في مواجهة الموت بنعمة الخلاص الأبديّ، ومن أجل غفران الخطايا، التي لا يُنكِر وجودها في هذا العالم، بل مُعزّيًا تلاميذه: «افرحوا، أنا قد غلبت العالم»، لأنّه ليس من قِوى أخرى يمكن أن تسندهم سوى عمل المحبّة الإلهيّ.

(67) Peruvian Episcopate, *Justicia en el mundo* (August 1971), no. 24.

لقد اعترفت الكنيسة بأنّ الحركة المسكونيّة يجب أن تغيِّر مسارها وأن تنفتح نحو الطوائف المسيحيّة غير الكاثوليكيّة، من أجل تحقيق وحدة الكنيسة. وقد ساهم المجمع الفاتيكانيّ الثاني في التشديد على الحركة المسكونيّة. وفي أمريكا اللاتينيّة ربّما تطرح الوحدة المسيحيّة نفسها هنا في أشكالها ومضامينها بطريقة مختلفة عن الطريقة التي ورثناها عن القارّة الأوروبّيّة، إلّا أنّ الالتزام من بإعلان رسالة المحبّة الإلهيّة يمثّل أرضيّة مشتركة يلتقي عليها جميع المسيحيّين بغضّ النظر عن الطائفة التي ينتمون إليها. فنحن جميعًا نريد أن نكون أهلًا لمسيرة الصليب نحو خلاص الآب السماويّ.

## الفصل الثالث عشر

# الفقر: تضامن واحتجاج

شهدت السنوات الماضيّة جهودًا كنسيّة من أجل أن تعيد دورها الرسوليّ الأصيل في موضوع الفقر[1]. وما لبثت أن تكوّنت جماعات مسيحيّة جديدة لخدمة الفقراء، إلّا أنّها واجهت أوضاعًا حياتيّة تتخطّى مفهوم «الفقر المادّيّ»، فتولّدت تحدّيات وتساؤلات جديدة تحتاج نظرة جديدة إلى موضوع الفقر. فقد أصبح موضوع الفقر من أهمّ الموضوعات التي تتمحور حولها الحياة الروحيّة المسيحيّة، وأكثرها إثارة للجدل. لقد كرّس الكثيرون أنفسهم في خدمة الفقراء مثلما خدم المسيح الفقراء، وبدأ البعض من داخل هذه الجماعات يحتجّ على غياب الكنيسة كعلامة منظورة لأعمال المسيح، فيما يخصُّ خدمة الفقراء والمحتاجين.

كان البابا يوحنّا الثالث والعشرون على رأس الذين أدركوا أبعاد هذه الأزمة، لذلك جاء مطلبهم بإصرار شديد إلى مجمع ڤاتيكانيّ ثانٍ من أجل حضور متميّز للكنيسة في العالم «ككنيسة الفقراء». وأوضح البابا يوحنّا الثالث والعشرون الغرض من هذا المجمع في كلمته التمهيديّة بهذه الكلمات: «في وجه احتياجات الدول النامية، تريد الكنيسة أن تكشف الرباط الوثيق بين بشارتها بالإنجيل وترقّي الإنسان».

---

(١) الصفحات التالية عبارة عن محاضرة عدّلتُها وحدّثتُ مراجعها، كنت قد ألقيتها في جامعة مونتريال في يونيو ١٩٦٧ بعنوان «الكنيسة ومشاكل الفقر».

تريد الكنيسة أن تقدّم نفسها كما هي وكما تريد أن تكون - كنيسة كلّ البشر - خاصّة كنيسة الفقراء. تريد الكنيسة أن تكون «كنيسة الفقراء»(٢). منذ المرحلة الأولى لإعداد المجمع، كان موضوع الفقر من المحاور الرئيسيّة التي شكّلت أرضيّة ومنطلقًا جذريًّا نابعًا من المعتقد التقليديّ(٣). أصبح ما عُرِّفَ بالمشروع الثالث عشر «الدستور الرعائيّ في عالم اليوم فرح ورجاء» الوثيقة التي انتظرها الجميع بترقُّب شديد. صحيح أنّها أشارت إلى الفقر مرّات عدّة، إلّا أنّ موضوع الفقر لم يكن الانطلاقة الأساسيّة كالتي لازمت لهجة «مشروع آريتشا» أو المشروع الرابع عشر والتي شدّدت بقوّة على ضرورة الاهتمام بالفقراء من أجل تحقيق وحدة الدعوة الإنسانيّة(٤).

عبّرت الرسالة البابويّة ترقّي الشعوب فيما بعد بشكل أكثر وضوحًا عن مشكلة الفقر التي أضحت قاسمًا مشتركًا بين جميع دول العالم، وسوف يكون على الكنيسة، في عالم بائس في حالة لاعدالة صارخة، إلى صياغة لاهوت محوره الفقر حتّى تكون كرازتها للإنجيل أمينة لرسالته(٥).

كان موضوع الفقر محور التأمّلات الروحيّة لعدّة سنوات(٦)، وفي عالم انقسم إلى

---

(2) Radio Message of September 11, 1962, in *The Pope Speaks* 8, no. 4 (Spring 1963): 396.

(٣) «لن نلبّي متطلّبات عصرنا الحقيقيّة والحيّة، ولن نجيب عن رجاء الوحدة التي يشترك فيها جميع المسيحيّين إن اعتبرنا موضوع إعلان الإنجيل للفقراء موضوعًا من موضوعات المجمع فحسب. ليس ذلك موضوعًا من الموضوعات بل "موضوع مجمعنا"».

Speech of Cardinal Lercaro, December 6, 1962; the text is in *La Documentation Catholique* 60, no. 1395 [March 3, 1963], col. 321, n. 2).

(٤) *نور الأمم* رقم ١٦ و*فرح ورجاء* ١٤. أمّا النصّ الأقوى فهو *نور الأمم* رقم ٨.

(5) See the Medellín document on "Poverty of the Church".

(6) See, the works of Pie-Raymond Régamey, O.P., *Poverty: An Essential Element in the Christian Life*, trans. Rosemary Sheed (New York: Sheed & Ward, 1950); R. Voillaume, *Seeds of the Desert* (Notre Dame: Fides Publishers Association, 1955); Paul Gauthier, *Christ, the Church and the Poor*, trans. Edward Fitzgerald (Westminster, Md.: The New-

مجموعات متباينة يسود فيه التوتُّر بسبب انتهاك الأقليّة الحقوق الأساسيّة للأغلبيّة، رأى البعض الفقر كشرط أساسيّ للوصول إلى القداسة. فجاءت التأمّلات الروحيّة في نصوص الكتاب المقدّس عن فقر المسيح، وبالتالي التطلّع إلى اتّباع طريقه والتبشير بتعاليمه من هذا المنظور.

ومنذ سنوات قليلة انطلقت دراسات لاهوتيّة لتفسير الكتاب المقدّس من خلال الفقراء أنفسهم. وكانت المفاجأة أنّ موضوع الفقر لم يلق اهتمام الفكر اللاهوتيّ منذ بداياته، ولم يتبلور عنه منهج واضح حوله(٧)، فجاءت تفسيرات مُتداخِلة؛ وبينما جاءت التفسيرات بحسب التراث التقليديّ، الذي يمثِّل إرثًا قيّمًا إلى اليوم، إلّا أنّها جاءت في أطر ثابتة، تُعثِّر فهم معنى الفقر في مضمون شامل. ولذلك جاءت تفسيراتنا غير مُنسّقة الأفكار ومن مُنطَلق الإيمان الفطريّ غير المرتّب أكثر منه من مُنطلَق علميّ.

## التباس المفاهيم لمعنى كلمة فقر

الفقر كلمة مُبهَمة؛ إلّا أنّ هذا الغموض الفكريّ يعكس المفاهيم المعياريّة المتعلّقة بهذه الكلمة. ومن أجل توضيح ما نعنيه بكلمة الفقر، علينا أوّلًا أن نتعرَّف على أسباب هذا الغموض. وسوف يساعدنا هذا التدقيق على تحديد معنى المصطلحات التي سوف نصوغها فيما بعد.

تدلّ كلمة الفقر في المقام الأوّل على الفقر الماديّ، أي الحرمان من الثروات المادّيّة الضروريّة لحياة إنسانيّة كريمة. وأيّ حرمان في هذا المضمون يُعتبَر أمرًا مهينًا يرفضه

man Press, 1965).

(7) A. Hayen and Pie-Raymond Régamey, "Une anthropologie chrétienne" in *Église et pauvreté*, p. 83.

ضمير كلّ إنسان معاصر، حتّى وإن كان لا يدرك أسباب هذا الوضع المنافي للكرامة الإنسانيّة أو لا يسعى إلى معرفة أسبابه. أمّا المسيحيّ فيَعتبر الفقر أمرًا إيجابيًّا، بل يرى فيه صورة مثاليّة للتقشُّف والإماتة في الوجود الأرضيّ لأنّه صائر إلى الزوال. إلّا أنّ هذه الصورة المثاليّة، التي ترسّخت من تربيّة دينيّة تلقّاها المسيحيّ من تراثٍ أصيل، لا تبدو مُنسجِمة مع بشارة الإنجيل، التي تدعو بإلحاح إلى ملء الحرّيّة وملء الحياة منذ الآن ومنذ الزمن الحاضر، وإلى توجيه طاقات الخير الكامنة فيه نحو إفناء جميع أشكال استغلال الإنسان للإنسان وتحقيق الرخاء للجميع[٨]. لا نندهش إذًا من هذا الالتباس الشائع في مفهوم الفقر. ويزداد هذا الالتباس في معنى كلمة الفقر مع تطوّر مفهوم الفقر المادّيّ، فأصبح مفهوم الفقر المادّيّ في هذا العصر يعني أيضًا الحرمان من الارتقاء بالقيم الثقافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة. ولا أعتقد أنّ التَقشّف والإماتة كحياة مسيحيّة مثاليّة يشمل الحرمان من الارتقاء أيضًا.

كان هناك أيضًا منظور القدريّة، فكان المسيحيّ ينظر إلى حالة المهمّشين، الفقراء، بمثابة قانون تاريخيّ لا يتغيَّر، وظروفهم رهن إشفاقنا عليهم. لقد أحدث التطوّر الذي يشهده العالم إلى رفض ذلك المنظور القدريّ أيضًا والاحتجاج عليه من جميع الطبقات الاجتماعيّة، والدول، بل ومن قارّات بأكملها. خلقت ظاهرة الفقر الجماعيّ التي تسود العصر الراهن شكلًا من التضامن والشعور بأهمّيّة العمل الجماعيّ والاحتجاج على تلك الظروف المضنية ضدّ أصحاب المصلحة على إبقاء الأوضاع على ما هي عليه.

عندما نتحدَّث عن الفقر المادّيّ فنحن نشير إلى حالة بشريّة دونيّة، وهكذا تعامَل

(٨) في إشارة إلى مجتمع المستقبل يكتب مونييه برؤية صائبة: «بعد أن اختبرنا فقر الروح من خلال الفقر المادّيّ، ستكون البشريّة مَدعوّة على الأرجح إلى مهمّة شاقّة وهي ممارسته عن طريق الوفرة المادّيّة».
Mounier, ("La révolution personnaliste" in *Oeuvres complètes*, 1: 413).

معه الكتاب المقدّس؛ سنعود إلى هذه النقطة فيما بعد. للفقر مفهوم ثابت، مُطلق، عندما يموت الفقير جوعًا، عندما يحدّد الجهل حياته، وعندما يُسخَّر ولا يدرك أنّه مُسخَّر، بل لا يعي إنسانيّته. يشمل هذا المفهوم المطلق لحالة الفقر الناحية الماديّة والثقافيّة، نراه على مستوى المجتمعات والمستوى الفرديّ. سوف ينكشف هذا على ضوء الكتاب المقدّس.

نجد الغموض الفكريّ لمفهوم الفقر أيضًا على الصعيد الروحيّ: الفقر الروحيّ. سبق لآباء الكنيسة أن طرحوا هذه المشكلة على أنفسهم، فقال بعضهم إنّ معنى الفقر الروحيّ هو «الزهد الداخليّ فى خيرات الأرض»؛ فهذا يختلف عن الفقر الماديّ، لأنّه موقف داخليّ يأخذه الثريّ والفقير ماديًّا على حدٍّ سواء. يظهر هذا التمييز بوضوح في الكتاب المقدّس في التطويبة الأولى بحسب إنجيل متّى التي تُفسِّر الغنى الحقيقيّ بالافتقار بالروح، ويحدِّد الفقراء بالذين يبتغون الربّ.

إلّا أنّ تفسير الفقر بحسب إنجيل متّى أمام تحديّات العصر تولَّدت عنه تساؤلات جديدة: كيف يتعامل ضمير الإنسان المعاصر الذي يعيش في وسط حالة بشريّة دونيّة مع الفقر الروحيّ؟ هل يُجسِّد الزهد الداخليّ هذه الحالة المهينة لحرّيّة الإنسان؟ ورأى البعض ضرورة التمييز بين الزهد الداخليّ والعوز، إذ إنّ تفسير متّى يشير إلى الزهد الداخليّ وليس إلى العوز. إنّ الأوضاع الراهنة لظاهرة الفقر المتفشّي في العالم تحتاج إلى تفسيرات أخرى من عمق الرسالة الإنجيليّة.

وهناك غموض فكريّ آخر: التمسُّك بالتمييز بين المشورات الإنجيليّة والفقر الإنسانيّ. فهذا التمييز يعني بكلمات أخرى أنّ الفقر الإنجيليّ يتطلّب دعوة تكريسيّة خاصّة غير مُلزِمة للفرد المسيحيّ. تسبّب هذا التعريف الضيّق للفقر الروحيّ في حياة

رهبانيّة تُمجّد حياة الزهد والتقشّف وتعيش في عزلة عن الواقع القائم[٩].

جميع هذه التساؤلات أمام الغموض الفكريّ للتفسيرات التي لم تساعدنا على وجود صياغة تفرض نفسها في هذا العالم المعاصر، تجعلنا نتخبط بين مصطلحات غير دقيقة، ونشعر الآن بضرورة الاستجابة السريعة لاحتياجات مُلحّة لعالم مليء بالاحتجاجات ضدّ حالة اللاعدالة، وفي نفس الوقت على وعي بمخاطر صياغة لا تنسجم مع رسالة الإنجيل. نذكر هنا بالأخصّ ما قاله الأسقف الفرنسيّ بوسيه[١٠]:«كرامة الفقير في الكنيسة: أو «ابتغاء الفقير» هو ذاك الرمز لصورة روح الإنسان في ابتغائه الربّ»؛ وتفسير آخر مثل «كنيسة الفقراء» كما عبّر عنه البابا يوحنّا الثالث والعشرون عن نيّة طيبة، إلّا أنّه تفسير تصبغه الرعاية الأبويّة.

كلمة الفقر في حاجة إلى توضيح، وسوف أقدِّم بتواضع الخطوط العريضة للمساهمة في التوصّل إلى هذا التوضيح بدون التباس المفاهيم، آخذًا في الاعتبار ضرورة «أن نُخلي أنفسنا أوّلًا من جميع المعاني التي عرفناها عن الفقر».

## معاني الفقر في الكتاب المقدّس

موضوع الفقر محور يتمركز حوله كلّ من العهدين القديم والجديد في عمق. يقدِّم الفقر وصفًا لمواقف اجتماعيّة ويعبِّر عن خبرات روحيّة غير مُعلَنة، ويوضِّح المواقف الشخصيّة ومواقف شعب بأكمله في لقائه مع الله؛ يحدّثنا الفقر في الكتاب المقدّس عن علاقات البشر ببعضهم البعض. نحن أمام خطّين واضحين يمتدّان منذ العهد القديم إلى العهد الجديد: الفقر كوضع مُهين، والفقر ابتغاءً لمعرفة الله بتواضع

(٩) في الحياة الرهبانيّة يرتبط الفقر ارتباطًا شديدًا بالطاعة. أن تكون فقيرًا يعني ألّا يكون لديك أيّ تصرُّف في الخيرات المادّيّة. أمّا على المستوى الجماعيّ فالأمر يختلف كما نعلم.

(10) Bousset.

الطفولة[١١]. سوف نقارن بين هذين الخطّين على ضوء الكتاب المقدّس بعهديه.

## الفقر: وضعٌ مهين

يُعبّر الفقر في الكتاب المقدّس عن وضع مُهين لكرامة الإنسان ولذلك هو وضع مُنافٍ لإرادة الله.

فقد جاءت العبارات اللفظيّة مُعبِّرة عن الفقر هذه العثرة التي تَحول دون الاقتراب من الله ومهينة لحياة كريمة للإنسان[١٢]. وردت كلمة «راش» rash في العهد القديم وتعني «هزر الكلام»[١٣]. يفسِّر الكاتب جيلان استخدام هذه الكلمة التي جاءت على لسان الأنبياء لأنّهم كانوا يؤثرون استخدام مصطلحات «تصويريّة» لأشخاص تعيش في داخل المجتمع[١٤]. ونجد كلمة «إبيون» ébyôn ليصفوا بها «الفقير الذي

(11) See in Hayen and Régamey, "Anthropologie," pp. 106-12. See also H. Feret, *L'Église des pauvres, interpellation des riches* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1965), pp. 201-28; Yves Congar, O.P., "Poverty, in Christian Life amidst an Affluent Society," *War, Poverty, Freedom*, ed. Franz Bockle, *Concilium* 15 (New York: Paulist Press, 1966), pp. 52-53; and Karl Rahner, "Théologie de la vie religieuse" in *Les religieuses aujourd'hui et demain* (Paris, 1964), p. 71.

(١٢) نجد دراسة لهذين التوجُّهين في التفكير عند ألبرت جيلان

Albert Gelin, P.S.S., *The Poor of Yahweh*, trans. Mother Kathryn Sullivan, R.S.C.J. (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1964);

وقد تناولهما بوضوح كبير (González Ruiz in *Pobreza evangélica*)

(١٣) تناولتُ مرّة أخرى فكرة الفقر في الكتاب المقدّس في كتابي (*El Dios de la vida*) في الفصلين السادس والسابع. ساعدني في ذلك الكتاب الرائع

J. Dupont, *Les béatitudes* (Bruges: Abbaye de Saint-André; Louvain: E. Nauwelaerts, 1958-69).

(14) See Gelin, *Poor*; A. George, "Pauvre," in *Supplément au Dictionnaire de la Bible,* 1966, cols. 387-406; Jacques Dupont, *Les béatitudes*, vol. 2, *La Bonne Nouvelle* (Paris: J. Gabalda et Cie Editeurs, 1969), pp. 19-34; Ernst Bammel, "Ptokós" in *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Friedrich, trans. and ed. Geoffrey W. Bromiley

في حاجة»(١٥)؛ ثمّ وردت كلمة «دال» dal لتصف الإنسان الضعيف، كما وردت عبارة «الفقراء من الأرض»(١٦) في فقرات كثيرة من العهد القديم(١٧). وردَت عبارة «عناو روح»، أي كلمة «عناويم» مع كلمة «روح» للتعريف(١٨). وقد وردت فيها أيضًا العبارة المقلوبة «روح عناوه»، أي «روح الفقر». توحي كلمة «عناويم» العبريّة بصورة «المنحنين» أو «المحنيّين». هذا موقف الضعيف العاجز عن المقاومة والدفاع عن نفسه والمُكرَه على الرضوخ للأقوياء(١٩). ثمّ جاء تفسير عبارة «العناويم روح»، أي فقراء الروح، لوصف أناس ينحنون باطنيًّا ولا يقاومون ولا يتمرّدون على إرادة الربّ، أناس لهم «روح عناو»، روح فقر، وهو موقف روحيّ كلّه تواضع وصبر ووداعة(٢٠). نجد في العهد الجديد الكلمة اليونانيّة ptokós عند الحديث عن «المسكين الذي يشحذ»(٢١).

لم ترد هذه الكلمات من أجل وصف المعوزين والمساكين فحسب، بل جاءت تعبّر

(Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1968), 6:885-915; Jesús María Liano, "Los pobres en el Antiguo Testamento, " *Estudios Biblicos* 25, no. 2 (April-June 1966): 162-67.

(١٥) ذُكِرَت "راش" ٢١ مرّة في العهد القديم وخاصّة في سفر الأمثال.

(١٦) ذُكِرت "دال" ٤٨ مرّة في العهد القديم خاصّة في كتب الأنبياء، وأيّوب والأمثال.

(17) See Gelin, *Poor*, p. 19.

(١٨) يرد هذا التعبير ٨٠ مرّة في العهد القديم، خاصّة في كتاب المزامير وكتب الأنبياء.

(١٩) «إبيون ébyôn» يرد هذا التعبير ٦١ مرّة في العهد القديم خاصّة في كتاب المزامير وكتب الأنبياء.
See P. Humbert, "Le mot biblique ébyôn," *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* (1952), pp. 1-6.

(٢٠) يرد «عناو» ٢٥ مرة في العهد القديم (مرّة واحدة بصيغة المفرد) خاصّة في كتاب المزامير وكتب الأنبياء.

(٢١) (Ptokós) يرد هذا المصطلح ٣٤ مرة في العهد الجديد؛ يصف في أغلب الحالات الشخص المعوَز، الّذي ينقصه الضروريّ. يرد فقط ست مرّات بمعنى روحيّ، بجانب الفقراء هناك العميان والمشوهون والبرص والمرضى، فهذا التعبير يعطي معنى مباشرًا وملموسًا.

عن موقف الاحتجاج من أجلهم[٢٢] والتنديد الواضح بحالة الفقر والجوّ الاجتماعيّ الذي منه ولِد التنديد بظلم الطغاة، كما جاء في سفر أيّوب: «فإنّ من الناس من ينقلون الحدود ويسلبون القطعان ويرعونها يسوقون حمار الأيتام ويرتهنون ثور الأرملة. يبعدون المعوزين عن الطريق فيختبئ مساكين الأرض جميعًا. ها هم كالحمير الوحشيّة في البرّيّة يخرجون إلى عملهم مبكّرين إلى الفريسة ولهم البرّيّة طعامًا لبنيهم. يحصدون حقلاً ليس لهم ويقطفون كرم الشرير. يبيتون عراة بلا لباس لا غطاء لهم في البرد. فيبلّلون من مطر الجبال لا مأوى لهم فيلتصقون بالصخور يخطفون اليتيم عن الثدي ويرتهنون على المسكين. فيذهبون عراة لا لباس لهم ويحملون الحزم وهم جائعون يعصرون الزيتون في الرحى ويدوسون في المعصرة وهم عطاش. في المدينة أناس ينتحبون وأنفاس المجروحين تستغيث والله لا يلتفت إلى الصلاة. عند طلوع النور يقوم القاتل ويقتل المعوَز والمسكين وفي الليل يكون لصًّا» (أي ٢٤: ٢-١٢ و١٤).

وعلى عكس ما يراه البعض، لم يكن الفقر مسألة قدَريّة يحكمها قانون التاريخ، بل وضعًا مُنافيًا لإرادة الله، كما هو واضح في سفر عاموس:

«هكذا قال الربّ: «بسبب معاصي إسرائيل الثلاث وبسبب الأربع لا أرجع عن حكمي لأنّهم باعوا البار بالفضّة والمسكين بنعلين لأنّهم يدوسون رؤوس الضعفاء على تراب الأرض ويحرّفون طريق الوضعاء» (عا ٢: ٦-٧).

هؤلاء يعانون الفقر لأنّهم ضحايا استغلال الآخرين لهم، ويندّد النبيّ أشعيا بأفعالهم: «ويلٌ للذين يشترعون فرائض الإثم والذين يكتبون كتابة الظلم ليردّوا

(٢٢) «لم يكن الأنبياء غير مبالين أمام الفقر. فعندما يتكلّمون عنه كانوا يعترضون على القهر والظلم الذي يقوم به الأغنياء والأقوياء. فبالطبع كان الأنبياء يجدون تعبيرات تتوافق ومشاعرهم».
(Van der Ploeg, "Les pauvres d'Israël et leur piété," in *Oudtestamentische Studiën* 7 [1950]: 258, quoted in Gelin, *Poor*, p. 19).

الضعفاء عن إجراء الحكم ويسلبوا حقّ وضعاء شعبي لتكون الأرامل غنيمة لهم وينهبوا اليتامى» (اش ١٠: ١-٢).

لقد ندَّد أنبياء العهد القديم بجميع أشكال الاستغلال، وبجميع السياسات التي تسعى إلى إبقاء حالة الفقر التي يتولّد عنها فقر جديد. لم تكن كلمات الأنبياء سردًا للأوضاع، بل احتجاجًا صريحًا عليها واتّهامًا مباشرًا للمسؤولين عنها. كان الفقر عثرة اجتماعيّة، ولليهود عثرة دينيّة، خاصّة بعد عصر الملوك وتفاقم التفاوت الطبقيّ بين شعب الله الواحد. ولم يقف الأنبياء موقف الحياد من:

- الاحتيال والغش في ممارسة التجارة (هو١٢: ٨؛ عا ٨: ٥؛ مي ٢: ١-٣؛ اش ٣: ١٤؛ ار ٥: ٢٧؛ ٦: ١٢)،
- اغتصاب الأراضي وجمعها (مي ٢: ١-٣؛ حز ٢٢: ٢٩؛ حب ٢: ٥-٦)،
- القضاة المرتشين فلا يحمكون بالعدل (عا ٥: ٧؛ ار ٢٢: ١٣-١٧؛ مي ٣: ٩-١١؛ اش ٥: ٢٣؛ ١٠: ١-٢)،
- عنف السلطات الحاكمة (٢ مل ٣٥،٣٥: ٣٠؛ عا ٤: ١؛ مي ٣: ١-٢؛ ٦: ١٢؛ ار ٢٢: ١٣-١٧)،
- الاستعباد (نح ٥: ١-٥؛ عا ٢: ٦؛ ٨: ٦)،
- الجباية الضريبية (عا ٤: ١؛ ٥: ١١-١٢)،
- موظّفي القصر الظالمين (عا ٥: ٧؛ ار ٥: ٢٨)[٢٣].

ويمتدّ خطّ التنديد بحالة القهر في العهد الجديد، خاصّة في إنجيل لوقا (٦: ٢٤-٢٥؛ ١٢: ١٣-٢١؛ ١٦: ١٩-٣١؛ ١٨: ١٨-٢٦)، ورسالة يعقوب (٢: ٥-٩؛

(23) See Gelin, *Poor*, pp. 17-18.

٤:١٣-١٧؛ ٥:١٦).

جميع هذه النصوص من الكتاب المقدّس لا تكتفي بالتنديد بحالة الفقر، بل تعطي قواعد قانونيّة إيجابيّة لكبح أسباب الفقر في كنيسة شعب الله، كما يقدّمها سفر الأحبار وسفر التثنية في العهد القديم وكذلك الإجراءات اللازمة ضدّ جمع الخيرات والأراضي التي تؤدّي في النهاية إلى استغلال الذين يعملون فيها من أجل قوتهم اليوميّ. فجاءت الفصول موضّحة في هذه الأسفار وتعطي الإرشادات والنصح بترك ما يفيض من الحصاد في الحقول (أح ٢٣:٢٢)، وترك أشجار الزيتون وأغصان الكرم بدون حصاد من أجل أن يحصدها لأنفسهم الغرباء والأيتام والأرامل (تث ٢٤:١٩-٢١؛ أح ١٩:٩-١٠). وفي العهد القديم يظهر أيضًا البعد الاجتماعيّ لمفهوم «يوم الربّ»- السبت - وحقّ الراحة من العمل يستمتع به العبد والغريب مع ملاك الأرض أهل بيتها (خر ٢٣:١٢؛ تث ٥:١٤)، وحقّ المحتاجين في عشور محصول السنة الثالثة (تث ١٤:٢٨-٢٩؛ ٢٦:١٢). أمّا فرض الفائدة على القروض فمحظور (خر ٢٢:٢٥؛ أح ٢٥:٣٥-٣٧؛ تث ٢٣:٢٠). ويتكلّم العهد القديم عن قواعد قانونيّة مشابهة للسنة السبتيّة وسنة اليوبيل. كما يُعطي للأرض سبتًا للراحة (السنة السابعة) فتستريح الأرض «ويجد الفقراء فيها طعامًا» (خر ٢٣:١١؛ أح ٢٥:٢-٧)، واعتبار عدم إعطاء هذه الحقوق معصية لإرادة الله (أح ٢٦:٣٤-٣٥). وفي «السنة السابعة» يجب تحرير العبد من عبوديّته (خر ٢١:٢-٦) وإعفاء الشعب من الديون (تث ١٥:١-١٨). يُفسّر الأب رولان دوڤو «سنة اليوبيل» بسنة التحرير العامّ... لجميع من يسكن الأرض، ويفسّر الحقول المجدبة «بالأرض التي عادت لأصحابها الأصليّين»[٢٤].

(24) Roland de Vaux, O.P., *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, trans. John McHugh (New York: McGraw-Hill Book Company, Inc., 1961), pp. 175-77.

هذه النصوص من العهد القديم تُظهر ثلاثة أسباب جوهريّة وراء تنديد الأنبياء بحالة الفقر: السبب الأوّل هو أنّ حالة الفقر تتنافى مع جوهر شريعة موسى. فلقد حرّر موسى شعبه من العبوديّة والاستغلال والاغتراب التي عاناها تحت سلطة فرعون مصر[٢٥]، من أجل أن يحيوا حياة كريمة في أرض جديدة. إنّ رسالة موسى التحريريّة تنسجم مع وعد يهوه بتحرير شعبه من العبوديّة:

«فقال موسى وهارون لبني إسرائيل كلّهم: «في المساء تعلمون أنّ الربّ هو الذي أخرجكم من أرض مصر وفي الصباح ترون مجد الربّ، لأنّه سمع تذمّركم عليه. وأمّا نحن فمَن حتّى تتذمّروا علينا؟» وقال موسى: «إنّ الربّ عندما يعطيكم في المساء لحماً تأكلونه وفي الصباح خبزًا تشبعون منه، ذلك لأنّه سمع تذمّركم الذي تتذمّرون عليه، وأمّا نحن فمَن؟ إنّه ليس علينا تذمّركم، بل على الربّ»». (خر ٦: ١٦-٨).

التزام الشعب بشريّعة موسى ووعد الله بالأرض الجديدة مرتبطان بدون انفصال. التنديد باستغلال الإنسان للآخر متجذّر في شعب إسرائيل. فالله هو المالك الوحيد للأرض وهو وحده يعطيها للبشر (أح ٢٥،٣٨: ٢٣). الربّ هو السيّد الوحيد الذي يحرّر البشر من العبوديّة ويعدهم ألّا يعودوا إلى حالة العبوديّة من جديد (تث ٥: ١٥؛ ١٦: ٢٢؛ اح ٢٥: ٤٢؛ ٢٦: ١٣) ولذلك وصف ألبرت جيلان سفر التثنية «بالصورة المثاليّة لمجتمع الإخاء الذي يعمل من أجل التخلّص من حالة الفقر»[٢٦]. لقد ورث الأنبياء شريعة موسى، ولذلك يأتي احتجاجهم الواضح ضدّ ممارسات شعب يهوه والتي من وطئتها حرّره من أرض مصر. العودة إلى نفس الممارسات هو انتكاسة للحرّيّة.

---

يرى المؤلّف أنّ هناك دلائل صغيرة تشير إلى الحفاظ على هذين الوصيّتين.

(٢٥) يتحدّث سفر الخروج ١: ٩- ١٤ عن طبقة مسيطرة تستفيد من عمل غير إنسانيّ يقوم به شعب مُستَغَلّ.

(٢٦) انظر أيضًا تث ٢٣: ١٦- ٢١؛ ٢٤: ٥- ٢٢.

السبب الثاني للتنديد بحالة العبوديّة والاستغلال اللذين عانى منهما الشعب اليهوديّ يعود إلى الميثاق الإلهيّ (تك ١:٢٦؛ ٢:١٥). لقد صنع الله الإنسان ليكون على صورته ومثاله، وأقامه سيّدًا على الخليقة الأرضيّة[٢٧]. تحقّق الإنسانيّة ذاتها عندما يشارك الإنسان الخالق في عمليّة الخلق، فيدخل في شركة مع الآخرين من خلال العمل. وبما أنّ جميع البشر مُتساوون في الكرامة أمام الله، فيجب من ثمّ أن يكونوا مُتساوين في العلاقات الحرّة أو الضروريّة التي تربطهم. فمهما كانت منزلة الإنسان الاجتماعيّة وضيعة، فهو يملك تلك الكرامة. ولكن عندما تسود حالة الفقر بسبب الاستغلال والظلم بين البشر، يتحوّل العمل ليس إلى أمر مهين لكرامة الإنسان وإذلاله فحسب، بل إلى عزلته واغترابه أيضًا[٢٨]. ويطلب الله من شعب بني إسرائيل ألّا يظلم مَن نزل في أرضه، مذكّرًا إيّاه بالظلم والاستغلال اللذين عاناهما هو نفسه عندما كان مُستَعبَدًا ومغتربًا في مصر (خر ٢٢:٢١-٢٣؛ ٢٣:٩؛ تث ١٠:١٩؛ اح ١٩:٣٤).

وأخيرًا، السبب الثالث للتنديد بالفقر: ليس فقط لأنّ الله خلق الإنسان على صورته ومثاله، بل في هذا يكمن السرّ الأكثر عمقًا لحُرمة الكرامة الإنسانيّة[٢٩] ضدّ كلّ تجربة تحاول تقييم الشخص بناءً على معايير منفعيّة وسلطويّة[٣٠]. فكلّ إهانة لكرامة الإنسان إهانة لله، وكلّ قهر للفقير إهانة لله. فكلّ ما نفعله للآخرين نفعله بالله أيضًا.

---

(27) See Von Rad, *Old Testament Theology*, 1:139-48; and C. Spicq, O.P., *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1961), pp. 179-213.

(٢٨) انظر الفصل التاسع من كتابنا هذا.

(29) Gelin, *Poor*, p. 16.

(٣٠) انظر الفصل العاشر من كتابنا هذا.

إذًا، وجود الفقر في العالم هو بمثابة قطيعة بين البشر وتضامنهم، وأيضًا قطيعة الإنسان لعلاقته مع الله. الفقر خطيئة لأنّه يتنكّر لمحبّة الله المحيّية، ويبعدنا عن تحقيق ملكوت الله، ملكوت السلام والحبّ.

الفقر شرّ، وهو وضع مُشين(٣١) يزداد ويتفاقم. وعندما نقضي عليه في تضامن بين جميع البشر، سوف نرى الله وجهًا لوجه في وحدة مع جميع البشر(٣٢).

**الفقر: روحانيّة الطفولة**

الخطّ الثاني للفقر في الكتاب المقدّس، هو الاستعداد لقبول الله، والانفتاح على محبّته، وترك الذات تنقاد بتواضع لإرادة الله(٣٣). نفس المفردات المستخدمة لوصف أسباب الفقر كشرّ، جاءت تصف أيضًا التزامًا روحيًّا،(٣٤) وإنحناءً روحيًّا لإرادة الله، فنرى عبارة «الناويم روح»، أي فقراء الروح، لوصف أناس ينحنون باطنيًّا ولا يقاومون ولا يتمرَّدون، أناس لهم «روح عناو»، روح فقر، وهو موقف روحيّ كلّه تواضع وصبر ووداعة.

يتكرّر لفظ «البقيّة الزهيدة» عند أشعيا الذي أنذر الشعب، فلم يبالوا بكلامه ويزداد قلبهم قساوة إذ إنّهم يقاومون الروح، ومع ذلك سوف ينقذ الله البقيّة الزهيدة، التي بقيت على عهد يهوه (اش ٣:٤؛ ٦:١٣). وسوف يقطع الله عهدًا جديدًا معها

---

(٣١) قد عبّر القدّيس توما الأكويني عن ذلك منذ فترة طويلة «لا الفقر ولا الغنى خير للإنسان». الخلاصة ضدّ الأمم، ترجمة .*Summa Contra Gentiles*, 3:134

(32) Gelin, *Poor*, pp. 23-26.

(33) *Ibid.*, p. 26.

(٣٤) كلمات كانت ذات دلالة مرتبطة بواقع اجتماعيّ وأصبحت تدلّ على سلوك النفس(المرجع السابق). الأمر عينه حدث مع مصطلح العدل، ففي الكتاب المقدّس كان يصف وضعًا اجتماعيًّا. وبالتدريج، وبدون أن يفقد معناه الأصليّ، اكتسب معنى روحيًّا: العدالة كمرادف للقداسة (البرّ).

(ار ٣١:٣١-٣٤؛ حز ٢٦: ٣٦-٢٨). منذ زمن صفنيا (القرن السابع ق.م) كان الذين في انتظار المخلّص من «فقراء الروح»: «وأبقي في وسطك شعبًا وضيعًا فقيرًا فتعتصم باسم الربّ بقيّة إسرائيل، لا يرتكبون الظلم ولا ينطقون بالكذب ولا يوجد في أفواههم لسان مَكر لأنّهم سيرعون ويربضون ولا أحد يفزعهم» (صف ١٢:٣-١٣). منذ تلك اللحظة، أصبح «الفقر» موقفًا مثاليًّا للروح التي تبتغي الله: «التمسوا الربّ يا جميع وضعاء الأرض الذين نفّذوا حكمه، التمسوا البرّ التمسوا الضعة فعسى أن تستتروا في يوم غضب الربّ» (صف ٣:٢). انطلاقًا من هذه الكلمات، أصبحت كلمة «الفقر» مرادفة لموقف المتواضعين ومنسحقيّ الروح، والمتّكلين على الله[٣٥]؛ وجاءت كلمة الفقر نقيضة لموقف التعظّم والكبرياء. يلازم المعنى الروحيّ للفقر على مدار الخبرات التاريخيّة لشعب إسرائيل بعد زمن صفنيا. لقب النبيّ إرميا نفسه «بالمسكين» (أبيون) في ترنيمة للربّ (١٣:٢٠)، وبالنسبة لأشعيا النبيّ فالزهد الروحيّ هو سبيله الوحيد للوصول إلى الله: «كلّ هذه يديّ صنعتها فهكذا كانت كلّها، يقول الربّ. لكن إلى هذا أنظر: إلى المسكين المنسحق الروح المرتعد من كلمتي» (اش ٦٦:٢).

تكشف المزامير الزهد الروحيّ الذي التمسه كلّ من ابتغى يهوه ليدخل حياته (١١:٩؛ ١١:٣٤)، كلّ من اتّكل عليه وسلّم ذاته لإرادته (١٤:١٠؛ ٩:٣٤؛ ٤٠:٣٧)، مَن بنى رجائه عليه (٣:٢٥-٥، ٣٧: ٢١:٩)، مَن يخشاه (١٢:٢٥، ١٤؛ ٨:٣٤، ١٠)، مَن يحفظ وصاياه (١٠:٢٥). الفقراء هم الذين لا يكذبون (٣٤:٢٠، ٢٢؛ ١٧:٣٧-١٧)، هم الأتقياء (١:٢٨:٣٧؛ ١٤٩). فقراء الروح مُحتقرون من المتكبّرين والذين لا يجعلون الله أمامهم (٢:١٠؛ ١٨:٢٨؛ ١٠:٣٧؛ ١٤: ٨٦).

---

(35) George, “Pauvre,” col. 393.

تصل تطويبات الفقر الروحيّ إلى أعظم تجلّيّاتها في إنجيل متّى، والتي، بفضل الداراسات التفسيريّة، تكشف لنا في الكتاب المقدّس التطويبات التي تعبّر عن نداءات السعادة الإيمانيّة. «طوبى للمساكين بالروح»، هكذا فهمها الأنبياء والرسل الذين وضعوا حياتهم تحت تصرّف إله الحقّ منذ زمن صفنيا، وهكذا فهموا الحياة الإنسانيّة بحسب مشيئة الله واستقبال كلمته(٣٦). تلك هي روحانيّة الطفولة التي تكشفها لنا الأناجيل. ردم الله الهوّة التي كانت تفصلنا عنه، بعطيّة محبّته؛ وحتّى نكون مستحقّين لتلك المحبّة يجب أن نكون مساكين بالروح، متواضعين مثل الأطفال. لا يلغي الفقر الروحيّ ضرورة الغنى المادّيّ، ولكنّه ليس غايته؛ فالفقير هو الذي لا يستغني عن الله ويستسلم لمشئيته، تمامًا مثلما عاش المسيح. جميع التطويبات هي في الحقيقة وصف ليسوع المسيح الذي يُعلن لنا برّ الله(٣٧).

إنجيل لوقا لا يُسهِّل علينا مهمّة التفسير عندما يقول «طوبى لكم أيّها الفقراء» (٢٠:٦)(٣٨). المنطلقات التفسيريّة تجعلنا نسير في خطّين مختلفين للتأمّل في إنجيل لوقا الذي أولى اهتمامه للجانب الاجتماعيّ وأوضاعه التي سادت وقتها، ولذلك نجد لوقا يشدّد على الفقر المادّيّ في إنجيله وكذلك في أعمال الرسل، بجانب إشارته

---

(٣٦) «الفقر الروحيّ أولًا هو تلك القوّة التي تجعل الإنسان منفتحًا على مشيئة الله»

(Pierre Ganne, “Aujourd’hui, la béatitude des pauvres,” *Bible et Vie Chrétienne* 37 [January-February 1961]: p. 74).

(٣٧) شدّد بونهوفر على هذه الفكرة كثيرًا.

See Bonhoeffer in *The Cost of Discipleship*, rev. ed. (New York: The Macmillan Company, 1963).

(38) Jacques Dupont, *Les béatitudes: le problème littéraire, le message doctrinal* (Bruges: Éditions de l’Abbaye de Saint- André, 1954), pp. 82 and 122-23, and L.Vaganay, *Le problème synoptique* (Tournai: Desclée &Co., 1954), pp. 255 and 291-92,
يعتقد بأنّ لوقا أقرب إلى المصادر. أمّا جيلان من ناحية أخرى يتمسّك بقِدَم نصّ إنجيل متّى
(*Poor*, p. 107).

إلى ظاهرة تكديس الخيرات بشكل عامّ، والتنديد بالغنى المادّيّ. ولذلك اعتقد الكثيرون أنّ التطويب عن لوقا موجّه للمعوزّين والمحتاجين وليس لفقراء الروح.

إلّا أنّ هذا التفسير يمثّل مشكلة ثنائيّة، فمن ناحية يعني هذا أنّ التطويبات خاصّة بطبقة اجتماعيّة معيّنة دون غيرها، ولذلك يصبح دخول الفقراء الملكوت أمرًا مؤكّدًا، نتيجة لوضع اجتماعيّ واقتصاديّ فُرض عليهم، وليس نتيجة لاختيار روحيّ من منطلق إرادة حرّة ممّا ينافي روح الإنجيل، وهذا بالتأكيد ليس ما أراده إنجيل لوقا(٣٩). ومن ناحية أخرى، فسّر البعض الآخر أنّ التطويبة الأولى عند لوقا توعّد بملكوت يتحقّق خارج الحياة الأرضيّة(٤٠)، ولذلك جاء إنجيل لوقا عن تطويب الفقراء وقبول الفقر ليرفعهم من الآلام الأرضيّه فينظرون إلى السماويّات.

نتيجة لثنائيّة مشكلة تفسير إنجيل لوقا للتطويبة الأولى، اعتمد آباء الكنيسة على تفسيرها بحسب إنجيل متّى للمساكين بالروح الذين يبتغون الله، واعتبار الفقر المادّيّ الذي يشير إليه إنجيل لوقا السبيل المتميّز للوصول إلى الفقر الروحيّ(٤١).

لا يقدّم إنجيل لوقا مفهومًا واضحًا للفقر الروحيّ، بينما الإشارة إلى الفقر جاءت، بجانب معنى العوز المادّيّ، إلى البؤس والهوان والتهميش والقهر وغياب

---

(٣٩) «هل يعني ذلك أنّه يجب علينا أن نؤمن أنّ المسيح طوّب طبقة اجتماعيّة؟ لم يُقدِّس الإنجيل أيّ وضع اجتماعيّ أو أي مكانة لها علاقة مباشرة مع المملكة) (Gelin, *Poor*, p.107).»
See Dupont, *Béatitudes* (1954), p. 242. See also p. 215, n. 1. See Léon-Defour ("L'exégète et l'événement historique," *Recherches de Sciences Religeuses* 58, no. 4 [October-December 1970]: 559)

(40) Dupont, *Béatitudes* [1954], pp. 213-18.

(41) Gelin, *Poor*, p. 108. See George, "Pauvre", col. 402. Dupont, *Béatitudes* 1969), pp. 141-42. Karel Truhlar, S. J "The Earthy Cast of the Beatitudes," *The Gift of Joy*, ed. Christian Duquoc, O.P. *Concilium* 39 (New York: Paulist Press, 1968), pp. 33-43.

حرّيّة الإرادة[٤٢].

هذا ما يقودنا إلى نقطة البداية، مع الأخذ بعين الاعتبار الاجتهادات الآنف ذكرها: لا نستطيع فصل مفهوم الفقر عند لوقا عن مفهوم الاحتياجات الجوهريّة لتحقيق كرامة الإنسان.

ولذلك لا نعتقد أنّ التطويبة الأولى بحسب لوقا جاءت من منطلق قبول الأمر الواقع لأنّه في النهاية الفقراء صائرون إلى الزوال. عندما نؤمن بأنّ ملكوت الله عطيّة الله لنا في صيرورة التاريخ، وعندما نؤمن بأنّ الوعود الأخرويّة، المفعمة بمضمون اللحظة التاريخيّة والعمل البشريّ، يتطلّب اكتمالها تحقيق العدالة في هذا العالم[٤٣]، فنحن نؤمن بأنّ ملكوت الربّ يبدأ الآن ويقول: «تمّ الزمان واقترب ملكوت الله» (مر ١:١٥). عندما نؤمن بأنّ اقتلاع جذور الاستغلال والفقر من أجل تحقيق إنسانيّة المحتاجين، فقد بدأ ملكوت السلام على الأرض، لتسود على الناس المسرّة بالأخوّة الإنسانيّة. طوبى للمساكين لأنّ المخلّص قد شفى الأعمى وأطعم الجوعان. جاءت التطويبة الأولى في إنجيل لوقا في ضوء الخطّ الأوّل كما تأمّلنا فيه آنفًا. لا شكّ في أنّ الفقر بحسب الكتاب المقدّس شرٌّ لا يقبله ملكوت البِرّ الإلهيّ الذي يتمّ في ملء الزمان، يحتضن الوجود الإنسانيّ بأكمله[٤٤].

---

(٤٢) تَرِد كلمة(ptokos)
"فقير" ١٠ مرّات في لوقا .(٣:٢١؛ ٨:١٩؛ ٢٢:١٨؛ ٢٢؛ ٢١:١٦؛ ٢١؛ ١٣:١٤؛ ٢٢:٧؛ ٢٠:٦؛ ١٨:٤) سيتّضح المعنى الذي نقصده إذا أخذنا في الاعتبار السياق الذي يَرد فيه التعبير. فالتطويبات الثلاث الأُوَّل عند لوقا تشكل وحدة يجب تفسيرها معًا. فالبائسون والجوعى يمثّلون واقعًا ملموسًا وليس أمرًا روحيًّا.
See Dupont, *Béatitudes* [1969], pp. 49-51 and 139.

(٤٣) انظر الفصل التاسع من كتابنا هذا.

(٤٤) يضع دوپون وجهة النظر النبويّة في تفسيره للنصّ موضوع التساؤل.(See *Béatitudes* [1954], p. 212) إلّا أنّه يعتقد أنّ لوقا ينطلق منه ليتبنّى وجهة نظر التقليد الحِكَمي ص ٢١٣ . ولكن يبدو أنّ دوپون غيّر موقفه في كتابه الأحدث.

## التضامن والاحتجاج ومحاولة التوفيق بينهما

لقد قدّمنا مفهوم الفقر المادّيّ، هذا الوضع المُشين لكرامة الإنسان، وقدّمنا الفقر الروحيّ، هذا الانفتاح لمعرفة الله بروحانيّة الطفولة. انطلاقًا من هذا التوضيح سوف نكشف عن المفهوم الثالث: الفقر الإنجيليّ: على أنّه التزام بالتضامن، وبالتنديد بالشرّ الذي يهين كرامة الإنسان.

لقد أوضحنا المعنيَين، وأدركنا أنّ الفقر المادّيّ لا يحقّق ملكوت الله الخلاصيّ. أمّا الفقر الروحيّ فلا يتوقّف ابتغاء الله على مجرّد عدم اعتبار الغنى المادّيّ غاية، ولا يكون كاملًا بتقبّلنا الأوضاع المهينة لإنسانيّة الإنسان وكرامته، فيصبح بذلك الفقر الروحيّ مثاليّة ثابتة ندافع عنها، يجعلنا هذا المفهوم غير أمناء لروح الإنجيل التي تدفعنا إلى التقدّم في داخل مسار التاريخ، وليس عكسه. ونصبح غير أمناء لخطّة الله الذي يريد الإنسان مشتركًا في الرقيّ بالخليقة التي خلقها الله، فنجد أنفسنا، سواء عن وعي أو غير وعي، نأخذ حالة الظلم والاستغلال على أنّها أمر طبيعيّ، تغييره مستحيل.

كشف لنا تحليل نصوص الكتاب المقدّس المعنى الجوهريّ للفقر الإنجيليّ؛ فليست المسألة مسألة مال، إنّها مسألة روح واستعداد قلبيّ. وهذا بدوره لا يعني أنّ العلاقة بالمال غير موجودة، ولكنّ هذه العلاقة لا يمكن أن تُعاش مسيحيًّا و«إنجيليًّا» بدون فقر القلب. تُحَمّل رسالة الفقر الإنجيليّة كلّ واحدٍ منّا المسؤوليّة وتجعل منه شريكًا كاملًا في تطوير العالم. لذلك جاءت وثيقة المجمع نور الأمم دعوة تحثّنا على البحث عن عمق الفقر في المسيح: «ولمّا كان المسيح قد تمّم عمله الفدائيّ في الفقر والاضطّهاد، فإنّ الكنيسة قد دُعِيَت هي أيضًا إلى انتهاج هذا الطريق عينه لكي تُشرك الناس في ثمار

---

.*Béatitudes* [1969]

الخلاص. فالمسيح يسوع «إذ كان في حالة الله ذاته، أخذ حالة عبد (فيل ٢ / ٦)، ولأجلنا، هو الغنيّ، صار فقيرًا» (٢ قور ٨ / ٩)، كذلك الكنيسة أيضًا، فإنّها على كونها تفتقر إلى موارد بشريّة للقيام برسالتها، لم تُوجَد لتطلب المجد الدنيويّ، بل لتعلّم بمثالها أيضًا ما التواضع ونكران الذات (نور الأمم رقم ٨). فعل التجسّد فعل محبّة؛ فقد حرّرنا المسيح، كلمة الله الذي صار بشرًا، ومات على الصليب من أجل خلاصنا (غل ٥:١). وهكذا نسلك نحن أيضًا في جَدّة الحياة: نموت عن الخطيئة ونُدفَن معه في المعموديّة، ونتغلّب على الموت فنحيا معه من جديد (روم ٦:١-١١). الصليب هو طريقنا إلى التحرّر.

الفقر الاختياريّ هو فقر الله الاختياريّ في خلقه للإنسان وإعطائه الإرداة الحرّة ليسعى الإنسان إلى تحرير البشر من أوضاع مهينة لحرّيّة الإنسان وكرامته. هذه هي نبوءة أشعيا الذي أعلن آلام فقره الاختياريّ، ونجدها في رسالة ٢ قور ٨: ٩ «فقد افتقر لأجلكم وهو الغنيّ لتغتنوا بفقره». هكذا هو إخلاء المسيح لذاته (Kenosis)، كلمة الله الذي صار جسدًا، باتّضاعه وتنازله العجيب وبذْله؛ وهو في هذا يحثّ الشعب على الحبّ العمليّ المشتَرك، وهو ما جاء في فيل ٢: ٦- ١١. اتّخذ المسيحُ الإنسانَ كلّه، كلّ ما يختصّ به، ما خلا الخطيئة، ليقدّس الكلّ، افتقر من أجل أن ننعم نحن من فقره، أن نتعلّم منه سخاء المحبّة التي تخلّصنا من خطيئة الأنانيّة ومن كلّ الأشياء التي تخدش وحدة كلّ الإنسان وكلّ إنسان، القاهر والمقهور، الغنيّ والمحتاج.

الفقر الاختياريّ فعل محبّة وتحرّر، نطلب من خلاله غفرانًا للخطايا، ليس غفرانًا لخطايانا نحن بل غفرانًا لخطايا الآخرين كما غفر يسوع المسيح للذي هو منّا، العشّار، الزانية، ومَن قاموا بصلبه. إذًا، طلبُ الغفران على مثال المسيح، يعني أيضًا التضامن البشريّ ضدّ أسباب الخطيئة، أي ضدّ الخطيئة. «لن يكون تضامننا مع الفقراء تضامنًا

حقيقيًّا إلّا عندما نقضي على جذور الفقر» كما يقول بول ريكور. وهذا التضامن يجب أن يتجلّى من خلال أعمال، من خلال مواقف حياتيّة، من خلال القطيعة مع طبقتنا الاجتماعيّة التي وُلدنا في محيطها وعشنا بداخلها، من خلال مساعدتنا الفقراء والمقهورين لكي يعوا بأوضاعهم الدونيّة، وإنماء الرغبة لديهم إلى التحرّر منها. الافتقار المسيحيّ هو ذلك الموقف الثنائيّ بين التضامن مع الفقراء و الكفاح الاحتجاجيّ على الفقر(٤٥). هذه رسالة الفقر الإنجيليّ الذي يعيش في داخل العالم الآنيّ بكلّ آلامه وصراعاته. هذا هو الفقر الذي نبتغيه، ليس كغاية لأنفسنا بل من أجل أن نحيا حياة المسيح، أن نخلي أنفسنا من أجل تحرير الآخرين من حالة الخطيئة(٤٦).

لقد قدّم لنا إنجيل لوقا الصورة المثاليّة لحياة الشركة التي كانت تعيشها الكنيسة الأولى: «وكان جميع الذين آمنوا جماعة واحدة، يجعلون كلّ شيء مشتركًا بينهم، (أع ٢:٤٤) لا يقول أحد منهم إنّه يملك شيئًا من أمواله، بل كان كلّ شيء مشتركًا بينهم وكان الرسل يؤدّون الشهادة بقيامة الربّ يسوع تصحبها قوّة عظيمة، وعليهم جميعًا نعمة وافرة» (أع ٣٣-٤:٣٢). يؤكّد دوپون أنّ هذه الصورة المثاليّة لم تكن من أجل الامتثال بالفقر المادّيّ، بل: «لم يكن فيهم محتاج، لأنّ كلّ من يملك الحقول أو البيوت كان يبيعها، ويأتي بثمن المبيع فيلقيه عند أقدام الرسل. فيُعطَى كلٌّ منهم على قدر احتياجه» (أع ٣٤: ٤-٣٥). حياة الجماعة المسيحيّة معناها واضح: لا وجود للفقر

---

(٤٥) وإن كان ريجامي يتحدّث في سياق مختلف إلّا أنّه يعلّق بوضوح وواقعية أنّ «المحتوى الروحيّ للتطويبات لا يأخذ مكان معناها المسيّانيّ [...] ستكون مهمّة المسيحيّة دائمًا أن تحمل رجاء الفقراء. مهمّة المسيّا تصبح مهمّة المسيحيّين. مهمّ جدًّا للحفاظ على جوهر التطويبات أن يتمّ الحفاظ على معناها المسيّانيّ. فيجب أن يُتَرجَم ذلك بطريقة تلائم الظروف المتغيّرة التي تمثّل تحدّيًا لتحقيق التطلّعات العادلة -بحسب المسيح- لجميع الأشخاص، تمامًا كما أعلنت التطويبات تحقيق تطلّعات الشعب اليهوديّ منذ ألفيّ سنة مضت».

*Le portrait spirituel du chrétien* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1963), p. 26.

(٤٦) «ومع ذلك لا يكمن الكمال في رفض الخيرات الزمنيّة؛ حيث إنّ هذا هو طريق الكمال».

(Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, II, II, q. 19, a. 12).

حيث سخاء المحبّة يجمع بين أعضائها. ويتجلّى فيها الفقر الإنجيليّ الذي يبتغي سخاء نعمة المحبّة لنحياها كما أحبّنا يسوع المسيح(٤٧).

علينا أن نكون في غاية الدقّة في اختيار مفردات الفقر في صياغتنا له، حتّى لا نصبغها بلون عاطفيّ عقيم لتعاليم كنيسة تريد أن تعيش في داخل العالم وتريد أن يعيش العالم في داخلها. فقراء العصر الراهن هم المقهورون المُهمَّشون، الفقراء هم الكادحون من أجل تحقيق أبسط الحقوق الإنسانيّة، هم الطبقة الاجتماعيّة المُستغَلَّة والمهضوم حقّها، الفقراء هم الشعوب التي تناضل من أجل التحرّر. عندما نتكلّم عن هذا الائتلاف المرُكّب بين التضامن والاحتجاج فهذا يعني أنّ التطلّع نحو التحَّرر له «بُعد سياسيّ» لا نستطيع تجاهله، لأنّ كلّ من التزم بهذه الثنائيّة في أمريكا اللاتينيّة- سواء من المسيحيّين أو من غير المسيحيّين -يدرك تمامًا أنّه يجازف بحياته أيضًا. ولذلك فالكنيسة في حاجة إلى الاهتمام بإتاحة إمكانات جديدة لمفهوم الفقر الاختياريّ، الذي لم يعد يعني «حياة زاهدة عن الخيرات المادّيّة على هذه الأرض المادّيّة».

عندما ترفض الكنيسة الفقر وتفتقر من أجل التنديد به هذا هو صميم رسالة الكنيسة الفريدة: «الافتقار الروحيّ»، فتنفتح على البشريّة وعلى التاريخ نحو وعود الله الأخرويّة(٤٨). من هذا المنطلق يصبح نشاط الكنيسة الفعليّ منسجمًا مع جوهر رسالتها النبويّة: تحقيق ملكوت السلام على الأرض والأخوَّة الإنسانيّة من خلال

---

(47) "Los pobres y la pobreza en los Evangelios y en los Hechos," *La pobreza evangélica hoy* (Bogota: Secretariado General de la CLAR, 1971), p. 32.

(٤٨) تُميّز وثيقة ميدّيّن «فقر الكنيسة» "Poverty of the Church" بين ثلاثة معانٍ لكلمة "فقر"، كما أنّها تصف رسالة الكنيسة مُستخدِمة التمييز نفسه.

كلمة الله المحرّرة لجميع البشر[٤٩].

التبشير برسالة الرجاء الإنجيليّ من خلال تجسّدها في داخل واقع المجتمع، هذا هو المطلب المُلحّ الذي تعيشه كنيسة أمريكا اللاتينيّة.

(٤٩) في هذا الصدد، يجب إعادة التفكير بجدّيّة في معنى المساعدة التي تقدّمها كنائس الدول الغنيّة لبعض كنائس الدول الفقيرة. من الممكن أن تكون سخيّة بشكل جيّد، إلّا إنّها قد تؤدّي بهم إلى اتّباع نوع من النهج الإصلاحيّ، يتسبّب في إحداث تغييرات اجتماعيّة سطحيّة ستؤدّي على المدى البعيد إلى إطالة البؤس والظلم الذي تعانيه الشعوب المُهَمَّشة. تستطيع أن تمنح هذه المساعدة –بتكلفة قليلة– ضميرًا مستريحًا للمسيحيّين من الدول التي تسيطر على اقتصاد العالم.

See Ivan Illich, "The Seamy Side of Charity," *America* 116, no. 3 (January 21, 1967): 88-91.

# الخاتمة

يسعى لاهوت التحرير إلى التفكير في خبرة ومعنى الإيمان المبنيّ على الوعد بهدم الظلم وتأسيس مجتمع جديد؛ على هذا اللاهوت أن يتمَحَّص من خلال ممارسة هذا الوعد والمشاركة الحيّة والفعّالة في الصراع الذي تقوم به الطبقات المستغَلَّة ضدّ ظالميهم. إنّ التحرير من كلّ أشكال الاستغلال، وإمكانيّة جعل الحياة أكثر إنسانيّة وأكثر كرامة، وخلق الإنسان الجديد لا يتحقّق إلّا من خلال هذا الصراع.

لكن في النهاية سيكون لدينا لاهوت تحرير أصيل فقط عندما يتمكّن المظلومون بأنفسهم من رفع صوتهم بحريّة والتعبير عن أنفسهم بطريقة مباشرة وخلّاقة في المجتمع وفي قلب شعب الله، وعندما يقومون بأنفسهم بالحديث عن الرجاء الذي يحملونه، عندما يصبحون هم أنفسهم أبطال تحريرهم. أمّا في الوقت الراهن فيجب علينا أن نحدّ أنفسنا على المجهودات التي من شأنها تعميق وتعضيد هذه العمليّة، والتي بالكاد بدأت. إن لم يحيي التفكير اللاهوتيّ نشاط المسيحيّين في العالم عن طريق جعل التزامهم بالمحبّة كاملًا وأكثر جذريّة، وإن بطريقة ملموسة أكثر في أمريكا اللاتينية، فلن يؤدّي ذلك بالكنيسة لأن تكون في صفّ الطبقات المظلومة والشعوب المسَيطَر عليها، بطريقة واضحة وبدون تصنيفات، فلن يكون لهذا اللاهوت قيمة كبيرة. والأسوأ من ذلك، سيكون هذا اللاهوت ما قام إلّا بتبرير المعايير الناقصة وغير الفعّالة في فهم الانطلاق من الإنجيل.

يجب علينا الحذر من الوقوع في الاكتفاء العقليّ، نوع من انتصار المفكّرين ورؤى «جديدة» متقدّمة للمسيحيّة. الأمر الوحيد الجديد حقًّا هو أن نقبل يومًا فيومًا هبة الروح القدس، والذي يجعلنا أن نحبّ في خبراتنا الملموسة من أجل أن نبني الأخوّة الحقيقيّة في مبادراتنا التاريخيّة في هدم النظام الظالم بكلّ ملء الحبّ الذي أحبّنا به المسيح. لكي نعيد صياغة نصّ مشهور لپاسكال، نستطيع القول بأنّ كلّ أنواع اللاهوت السياسيّ ولاهوت الرجاء ولاهوت الثورة ولاهوت التحرير لا تساوي فعل تضامن حقيقيّ مع الطبقات الاجتماعيّة المستغَلَّة. ولا تساوي فعلًا واحدًا من أفعال الإيمان والرجاء والمحبّة الملتزمين بطريقة أو بأخرى في المشاركة الفعّالة لتحرير الإنسان ممّا يحطّ من إنسانيّته ويمنعه من العيش بحسب إرادة الآب.

# الفهرس

**قائمة اختصارات الكتاب المقدّس** ٣
**هذه الترجمة العربيّة** ٦
**تمهيد الطبعة الأولى الأسبانيّة** ٩
**تمهيد الطبعة المنقَّحة** ١٣
تواجد جديد ١٩
عالم الفقراء ٢٠
اختيار يسوع ٢٨
قراءة جديدة للإنجيل ٣٣
حياة شعب ٣٥
مرتكز التأمّل ٤٢
أصدقاء الحياة ٤٩
التحرير هبة الحياة ٥٠
درب الفقر والاستشهاد ٥٦
الخلاصة ٦٢

**الباب الأوّل اللاهوت والتحرير** ٦٧
**الفصل الأوّل اللاهوت تأمّل ناقد** ٦٨
المهمّة التقليديّة للاهوت ٦٩
اللاهوت كحكمة ٧٠
اللاهوت كفكر نقديّ للتطبيق العمليّ (الممارسة) ٧٤
الممارسة التاريخيّة ٧٤

التأمل النقديّ ٨٣
الخلاصة اللاتينيّة ٨٧
الفصل الثاني التحرير والتنمية ٩١
مفهوم التنمية ٩٢
أصل مصطلح التنمية ٩٣
مقاربات ٩٤
عمليّة التحرير: النقد من سياسة الإنماء حتّى الثورة الاجتماعيّة ٩٨
الإنسانيّة سيّدة مصيرها ١٠٠
مفهوم التحرير من نظرة لاهوتيّة ١١٢
الخلاصة ١١٩

**الباب الثاني طرح المشكلة ١٢١**
**الفصل الثالث المشكلة ١٢٢**
**الفصل الرابع استجابات مختلفة ١٣٢**
عقليّة عالم المسيحيّة ١٣٢
عالم المسيحيّة الجديد ١٣٥
التمييز ما بين منهجيّات العمل الرسوليّ ١٣٨

**الفصل الخامس أزمة التمييز بين منهجيّات العمل الرسوليّ ١٤٢**
على الصعيد الرعويّ ١٤٢
أزمة الحركات العلمانيّة الرسوليّة ١٤٣
نضج الإدراك لحالة التغرّب ١٤٤
منهجيّة العمل الرسوليّ على مستوى اللاهوتيّ ١٤٧
عالم دنيويّ خالص ١٤٧

نعمة الخلاص للجميع ١٥٣

**الباب الثالث الخيار أمام كنيسة أمريكا اللاتينيّة ١٦١**

**الفصل السادس عمليّة التحرّر في أمريكا اللاتينيّة ١٦٢**

وعي جديد بواقع أمريكا اللاتينيّة ١٦٢

عقد من التطوّر التنمويّ ١٦٣

نظرية التبعيّة ١٦٧

حركة التحرير ١٧٧

**الفصل السابع الكنيسة داخل عمليّة التحرّر ١٨٦**

التزام المسيحيّين ١٨٧

العلمانيّون ١٨٧

الكهنة والمؤسّسات الدينيّة ١٩٢

الأساقفة ١٩٧

الوثائق الأسقفيّة وتأمّلات في المنهجيّات الرسوليّة ١٩٩

نحو تحوّل الواقع في أمريكا اللاتينيّة ٢٠٠

الوجود الجديد للكنيسة في أمريكا اللاتينيّة ٢١٧

**الفصل الثامن: وثيقة ميديّين والتساؤلات اللاهوتيّة ٢٢٧**

**الباب الرابع: منطلقات لاهوتيّة ٢٤٠**

**الجزء الأوّل: الإيمان والبشريّة الجديدة ٢٤٢**

**الفصل التاسع: التحرّر والخلاص ٢٤٥**

الخلاص: الموضوع المحوريّ لسر الإيمان المسيحيّ ٢٤٥

مِن الكَمّ ٢٤٧

إلى الكيف ٢٤٨
التاريخ واحد ٢٥٢
الخليقة والخلاص ٢٥٤
الخليقة: العمل الخلاصيّ الأوّل ٢٥٤
التحرير السياسيّ: خلق الذات الإنسانيّة ٢٥٦
الخلاص: إعادة الخلق والعالم المثاليّ ٢٥٩
وعود آخر الأزمنة ٢٦٤
وارثو وعد الله بنعمة الحياة الأبديّة ٢٦٤
الأخرويّة: المستقبل والتاريخ الحاضر ٢٦٨
وعود نهاية الأزمنة: وعود كلّ الأزمنة ٢٧٥
المسيح والتحرير المتكامل ٢٨٠
التقدم الأرضيّ ونموّ الملكوت السماويّ ٢٨١
أفق التحرّر السياسيّ ٢٨٧
يسوع المحرِّر ٢٩٢

**الفصل العاشر: حضور الله في التاريخ ٢٩٨**
الإنسانيّة: هيكل الله ٢٩٩
أن نعرف الله ونقيم العدل ٣٠٦
المسيح في القريب ٣٠٩
الروحانيّة المحرِّرة ٣٢٢

**الفصل الحادي عشر: الأخرويّة والسياسة ٣٣١**
الانحياز نحو الرجاء ٣٣٥
البعد السياسيّ للإنجيل ٣٤٨

اللاهوت السياسيّ الجديد ٣٤٨

يسوع والعالم السياسيّ ٣٦٠

الإيمان، الطوباويّة والعمل السياسيّ ٣٧٣

**الجزء الثاني: الجماعة المسيحيّة والمجتمع الجديد ٣٨٦**

**الفصل الثاني عشر الكنيسة: سرّ التاريخ ٣٨٧**

سرّ الخلاص الجامع ٣٨٧

رؤية كنسيّة جديدة ٣٨٨

الكنيسة، رمزًا وسرًّا ٣٩٣

سرّ الإفخارستيّا والأخوّة الإنسانيّة ٣٩٩

«اصنعوا هذا لذكري» ٣٩٩

التنديد وإعلان البشارة ٤٠٤

الإيمان والصراع الاجتماعيّ ٤١٤

**الفصل الثالث عشر: الفقر: تضامن واحتجاج ٤٢٥**

التباس المفاهيم لمعنى كلمة فقر ٤٢٧

معاني الفقر في الكتاب المقدّس ٤٣٠

الفقر: وضعٌ مهين ٤٣١

الفقر: روحانيّة الطفولة ٤٣٨

التضامن والاحتجاج ومحاولة التوفيق بينهما ٤٤٣

**الخاتمة ٤٤٨**

# صدرَ عن دار الأكوينيّ

## سلسلة اللاهوت المسيحيّ

١. **اللاهوت السياسيّ**: هل من روحانيّة سياسيّة، الأب جون جبرائيل الدومنيكانيّ، قدّم له رئيس الأساقفة كيرلّس سليم بسترس، ٢٠١٥.

٢. **لاهوت التحرير، التاريخ والسياسة والخلاص**، جوستاڤو جوتيّيرث الدومنيكانيّ، ترجمة جان رزق الله والأب جون جبرائيل الدومنيكانيّ، ٢٠١٧.

٣. المسيح سرّ الالتقاء بالله، إدوارد سخلبيكس الدومنيكاني، ترجمة جان رق الله ونيكلس نسيم، ٢٠١٧. (قيد النشر).

٤. **يسوع قبل المسيحيّة**، ألبرت نولان الدومنيكانيّ، ترجمة نيكلس نسيم والأب جون جبرائيل الدومنيكانيّ.

## سلسلة دروب روحيّة

١. **إن كنت تبحث عن الله**، جون رونيه الدومنيكانيّ، ترجمة يوسف توما الدومنيكانيّ (رئيس أساقفة كركوك للكلدان)، طبعة ثانية ٢٠١٥.

٢. **أدعوكم أحبّائي**، تيموثي رادكليف الدومنيكانيّ، ترجمة الأخت سانت إتيين الدومنيكانيّة، مراجعة د. دلال أديب. طبعة ثانية ٢٠١٦.

٣. **لنصلِّ ١٥ يومًا مع القدّيس دومنيك**، آلان كيليسي الدومنيكانيّ، ترجمة الأخت فداء الدومنيكانيّة، طبعة ثانية ٢٠١٥.

**سلسلة وثائق كنسيّة**

١. **الوعي الإنسانيّ ليسوع بذاته وبرسالته**، لجنة اللاهوت العالميّة، ترجمة الأب ميلاد اللعازريّ، ٢٠١٧.

**سلسلة آفاق كتابيّة**

١. **أقوال يسوع**، يواكيم يرمياس، ترجمة الأب يوحنّا عيسى، طبعة ثانية ٢٠١٧.
٢. **أمثال يسوع**، يواكيم يرمياس، ترجمة الأبوين يوحنّا عيسى وألبير أبونا، طبعة ثانية ٢٠١٧. (قيد النشر).
٣. **إنجيل يوحنّا ورسائله: تفسير مختصر**، رايموند براون، ترجمة ماري فكري وأليكس توماس. (قيد النشر).

كيف يمكن للدين أن يكون قوّة تحرّر الإنسان بدلًا من أن تساهم في قهره؟ هل يمكن للدين بدلًا من أن يصبح أفيونًا للشعوب، يصير أداة تحرير لها؟ ما الخلاص الذي جاء به المسيح؟ هل لهذا الخلاص بُعدٌ اجتماعيّ واقتصاديّ وسياسيّ؟ ما علاقة الكنيسة بالنظم الاستبداديّة في أمريكا اللاتينيّة؟

نتج لاهوت التحرير عن التقاء التأمّل في كلمة الله بخبرات رجال ونساء تعهّدوا بمهمّة تحرير المُضطَهَدين من الاستبداد في أمريكا اللاتينية. انطلق من جهود متضافرة لوضع نهاية للظلم الواقع الآن، وبناء مجتمع مختلف، مجتمع أكثر حرّيّة وأكثر إنسانيّة.

يُظهر الكتاب أنّه لأوّل مرّة في تاريخ الكنيسة يصبح اللاهوت عملاً يخرج عن مركزيّته التقليديّة في البلاد الأوروبيّة وأمريكا الشماليّة ليثمر فكرًا جديدًا وليد الحضارات المختلفة سواء من السود المقيمين في شمال أمريكا أو من حضارة أمريكا اللاتينيّة أو السكّان الأصليّين في الولايات المتّحدة، بالإضافة إلى اللاهوت الناشئ في سياقات معقّدة من قارّات أفريقيا، وآسيا، وجنوب المحيط الهادئ، وخاصّة من أولئك الذين تبنّوا منظور المرأة في المجتمع. وكانت النتيجة ولادة نوع جديد ومثمر من الحوار بين الفكر التقليديّ والفكر الحديث فيما يُسمّى بالعالم الأوّل. وبالإضافة إلى ذلك، ألهمَ هذا التيّار جهودًا جارية خارج النطاق المسيحيّ لتطوير لاهوت تحرير من منظور اليهوديّة والإسلام.



وُلِد جوتييرّث عام ١٩٢٨ في ليما، پيرو. صار كاهنًا عام ١٩٥٩. درَس الفلسفة وعلم النفس في الجامعة الكاثوليكيّة بلوڤان (بلجيكا)، واللاهوت في جامعة جريجوريانا (روما) وفي الجامعة الكاثوليكيّة بليون (فرنسا). يُعَدّ واحدًا من أهمّ آباء ومؤسّسي لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينيّة. عمل أستاذًا في الجامعة الحبريّة الكاثوليكيّة في پيرو، وجامعة نوتردام بولاية أنديانا في الولايات المتّحدة، ومحاضرًا في العديد من جامعات أوروبّا وأمريكا الشماليّة. عضو مجمع اللغة الأكاديميّ الپيروفي. دخل رهبنة الدومنيكان عام ٢٠٠١. في عام ٢٠٠٩ منحه الرئيس العامّ للدومنيكان لقب "معلّم للاهوت المقدّس".



دير الدومنيكان، ١ ش مصنع الطرابيش العبّاس
info@elaquini.com
ISBN 978-977-90-362-81
9789779036281